ZNAK

MIESIĘCZNIK

KRAKÓW
Rok XVI Kwiecień (4) 1964

118

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres Administracji: Kraków, Wiślna 12, I p., tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13

Prenumerata krajowa: kwartalnie zł 36.—; półrocznie zł 72.—; rocznie zł 144.—
Prenumerata przez wpłaty na konto „Ruchu" Kraków, ul. Worcella 6, PKO No 4-6-777 albo przez urzędy pocztowe i listonoszy.

Prenumerata zagraniczna: kwartalnie zł 50.40; półrocznie zł 100.80; rocznie zł 201.60
Prenumerata przez wpłaty na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46, PKO 1-6-100024.

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty

Cena zeszytu zł 12.—

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj", ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 24. II. 1964 Druk ukończono w kwietniu 1964
Format A-5 Papier druk. sat. kl. VII 61×86 60 g Ark. druk. 8
Zam. nr 80 24. II. 1964 Nakład 7.000+350 egz. G-38

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład Nr 7, Kraków, Kazimierza Wielkiego 95



KS. ARCYBISKUP METROPOLITA KRAKOWSKI KAROL WOJTYŁA
ODBYŁ INGRES W DNIU 8 MARCA 1964

ZNAK MIESIĘCZNIK ROK XVI Nr 118 (4)
Kwiecień 1964
KRAKÓW

JANINA TABORSKA

ŚWIADECTWO WSPÓLNOTY

SŁOWO, które w naszej świadomości aktualnie istnieje przede wszystkim w zestawieniu „wspólnota pierwotna" i budzi skojarzenia raczej dalekie od religii, jest może najbardziej „modnym" terminem w języku współczesnego katolicyzmu francuskiego. *Communauté* — często z dodatkiem przymiotnika *chrétienne* — „wspólnota", „wspólnota chrześcijańska" — bo trudno znaleźć inny polski odpowiednik tego wyrazu, oddający wiernie całą jego treść. Mamy tu do czynienia nie tylko ze zjawiskiem językowym, ponieważ język ujawnia tu po prostu pewien sposób myślenia współczesnego katolika we Francji, wprowadza w krąg aktualnej dla niego problematyki, wskazuje kierunek wielu poszukiwań, przemyśleń i praktycznego działania. Wymowne pod tym względem może być zacytowanie kilku chociażby tytułów publikacji i artykułów: „Wspólnota chrześcijańska w świetle Objawienia i w Kościele"; „Wspólnota chrześcijańska — objawieniem tajemnicy jedności i katolickości Kościoła"; „Wspólnota chrześcijańska — świadectwem jednego i apostolskiego Kościoła w dzisiejszym świecie"; „Wspólnoty parafialne a laikat"...

O wspólnocie myśli się i mówi bardzo dużo, odkrywa się na nowo jej sens w związku ze zwrotem do źródeł chrześcijaństwa; ona staje się niemal centralnym problemem w dążeniu do odnowy katolicyzmu.

Dlaczego właśnie „wspólnota"?

Jaka jest istotna treść tego pojęcia?

Wbrew naturalnej skłonności do indywidualizmu, współczesny katolik francuski uświadamia sobie coraz wyraźniej, że religia nie jest sprawą indywidualną, że jest ona z natury swojej na wskroś społeczna. „Społecznością" — bo Trójcą — jest przede wszystkim Bóg. Można powiedzieć, że On jest pierwszą, najwyższą, trans-

cendentną „Wspólnotą", źródłem i najdoskonalszym wzorem wspólnoty ludzkiej. Na jej „obraz i podobieństwo" został stworzony nie tylko pojedynczy człowiek, ale cała ludzkość — od pierwszej chwili pomyślana przez Boga „wspólnotowo". Grzech pierworodny w jakiś sposób „zepsuł" tę Bożą ideę ludzkiej wspólnoty i przyniósł rozdarcie jedności nie tylko między człowiekiem a Bogiem, ale także w stosunku człowieka do człowieka. Bóg jednak nie „zrezygnował" ze swego planu: Odkupienie miało być jego naprawą, odnową... Przygotowaniem do tej odnowy jest przejściowa, niedoskonała i jakby prowizoryczna wspólnota ludu Bożego Starego Testamentu; realizacją — nowa wspólnota synów przybranych, w Chrystusie odzyskująca utracone prawa; Kościół powszechny, Chrystus złączony w jedno ze swymi braćmi, cały Chrystus. Nie ma jedności z Nim niezależnie od tej Wspólnoty, poza nią, poza społecznością braci.

Ta odnowiona Wspólnota ma do spełnienia ważne zadanie, ważną misję: wobec świata, który odszedł od Boga, ma ona być żywym znakiem Jego obecności, objawieniem Jego obrazu i podobieństwa. Bóg jest Prawdą i Miłością. O prawdzie i miłości Boga wspólnota ma świadczyć wiarą i miłością. To podwójne świadectwo jest sprawą niesłychanie istotną; nie można w nim oddzielić jednego elementu od drugiego pod groźbą zniekształcenia Bożego obrazu. Ontologicznie pierwsze jest świadectwo wiary, bo ona jest podstawą usprawiedliwienia, psychologicznie jednak pierwszeństwo ma świadectwo miłości. *Apparuit benignitas Salvatoris...* Prawdziwa, autentyczna miłość sprawia, że wiara staje się godna pożądania. Ona pociąga do wiary, budzi jej pragnienie, ona jest pieczęcią prawdziwości wiary...

Tak wygląda przedstawiona w syntetycznym skrócie teologiczna, doktrynalna baza pojęcia „wspólnoty chrześcijańskiej". Jest ona jakąś rzeczywistością obiektywną, której źródło znajduje się poza człowiekiem.

„Jeżeli wspólnota ma aktualną zawsze wartość świadectwa — powiedział francuski biskup Renard — to dlatego, że Chrystus chciał, aby Jego Kościół miał charakter „wspólnotowy". Wspólnota wyraża coś z istoty Kościoła, albo raczej Kościół jest wspólnotą i nie może nią nie być".

Ta obiektywna prawda stawia jednak ludziom wymagania. Docierając do ich świadomości pobudza do szukania nowych, aktualnych form konkretyzacji. Bo chociaż Kościół jako całość jest Wspólnotą, nie zawsze w życiu katolików wyraża się praktyczne zrozumienie tej prawdy, nie każda komórka Kościoła — diecezja, parafia — jest istotnie żywą wspólnotą, dającą świadectwo wiary i miłości braterskiej. „Współczesny katolicyzm, nawet ten najbar-

dziej żywy i dynamiczny — cytuję znowu biskupa Renard — nie uświadomił sobie jeszcze dostatecznie, że jedność między chrześcijanami jest niezastąpionym świadectwem, którego potrzebuje świat, aby uwierzyć. Trzeba by nareszcie wziąć dosłownie prośbę Chrystusa: niech będą jedno, aby świat uwierzył... Stąd paląca konieczność zaistnienia w parafiach i dzielnicach miast wspólnot modlących się i żyjących w miłości, złożonych z przedstawicieli wszystkich środowisk społecznych, aby dawać świadectwo rzeczywistości Kościoła, bo Kościół widzialny — to chrześcijanie, którzy realizują miłość braterską... Nie zadowalajcie się „poświęcaniem się" dla parafii, ale czyńcie z waszej parafii i diecezji wielką wspólnotę wiary i miłości".

Ożywienie parafii w duchu wspólnoty — by dawać świadectwo nadprzyrodzonej rzeczywistości Kościoła przez realizację braterskiej miłości — oto ważne, aktualne zadanie, wobec którego stanęli dziś katolicy. Do nich należy realizowanie wspólnoty w konkrecie codziennego życia. Nie chodzi jednak o jakąkolwiek wspólnotę, ale o wspólnotę autentycznie chrześcijańską, bo tylko ona może mieć wartość świadectwa. W języku francuskim do wielu najrozmaitszych społeczności ludzkich stosuje się określenie *communauté*. Istnieje wiele różnych naturalnych wspólnot ludzkich, opartych na świadomym i zbiorowym udziale wielu osób w jakiejś wspólnej sprawie. Można znaleźć w nich dużo prawdziwych wartości, prawdziwego braterstwa, ale to wszystko ma tylko ludzkie wymiary. Jakość wspólnoty świadczy w tych wypadkach tylko o jakości ludzi, którzy ją tworzą.

Wspólnotę chrześcijańską charakteryzuje obecność jakiegoś innego, niewymiernego po ludzku pierwiastka. O. Jean Daniélou tak mówi na ten temat: „Trzeba, aby przez nas przychodziło coś, co nie od nas pochodzi, tak aby inni patrząc na nas i widząc, że w sposób naturalny nie różnimy się niczym od innych ludzi, że nie jesteśmy wcale nadzwyczajni, stwierdzili, że przynosimy jednak coś, czego inni nie przynoszą, coś, co może pochodzić tylko od Boga, ponieważ nie pochodzi od człowieka. Trzeba, aby ludzie widząc wspólnoty chrześcijańskie, oddawali chwałę Bogu, to znaczy mówili: W tym jest coś boskiego... Można powiedzieć, że to jest właśnie istotny problem. Trzeba, aby nasze wspólnoty były świadectwem oddanym Bogu, aby dzięki nim, za ich pośrednictwem ludzie mogli zauważyć, że w Kościele jest coś, co nie pochodzi od człowieka, coś, co pochodzi od samego Boga. Kiedy czytamy najdawniejsze teksty chrześcijańskie, teksty Nowego Testamentu, uderza nas, jak wielkie znaczenie w życiu pierwotnego Kościoła miało to świadectwo życia wspólnoty... Dzisiaj problem polega na tym, aby wszystkie małe wspólnoty chrześci-

jan... były rzeczywiście świadectwem wiary Kościoła, świadectwem Jego świętości. Trzeba, aby stały się one naprawdę normalną drogą do wiary dla tych, którzy jej nie mają; pomocą do zachowania wiary dla tych, którzy już wierzą; drogą postępu w wierze dla tych, którzy te wspólnoty tworzą". [1]

Zrozumienie sensu wspólnoty chrześcijańskiej doprowadziło do głębokich przemian w rozumieniu zadań świeckich katolików, a nawet do zasadniczej zmiany koncepcji i struktury francuskiej Akcji Katolickiej Ogólnej (*Générale*); spowodowało ogromną ewolucję pojęć, kazało poddać rewizji dawny styl i metody pracy. Nie „dobroczynne panie, które poświęcają się" dla Kościoła i bliźnich, ale świadomi potrzeb dzisiejszego świata i własnych zadań aktywni członkowie żywej, realizującej się w czasie Wspólnoty Kościoła. Niełatwą drogę trzeba było przejść w ciągu ostatnich kilkunastu lat, aby odkryć i zrozumieć to, co dziś wydaje się już tak oczywiste. Trudno zresztą powiedzieć, że ta droga została już przebyta przez większość katolików francuskich. Dawne nawyki myślowe i przyzwyczajenia — u świeckich i u kleru — są nieraz jeszcze bardzo zakorzenione. Ale to jest w każdym razie droga, na którą się weszło i którą usiłuje się wytrwale iść — mimo wszelkich trudności, jakie trzeba przezwyciężać, w przekonaniu, że to jest droga do autentycznego chrześcijaństwa.

Pewnego rodzaju syntezę przemyśleń na temat metod działania i funkcji świeckich w Kościele daje Monseigneur Ménager w *exposé* wygłoszonym kilka lat temu na jednym ze zjazdów katolickich kobiet francuskich.

„Nie chodzi o to, by mnożyć działalność we wszystkich kierunkach... Podejmowane zadania mają być przede wszystkim najlepszymi środkami wychowawczymi i prowadzić do stworzenia, umocnienia i ożywienia wspólnoty; mają być zbiorowym dawaniem świadectwa...

Podejmowane zadania powinny odpowiadać rzeczywistym potrzebom. Wypełniane przez laikat świadomy swej misji w Kościele, mają służyć prawdziwemu wychowaniu do wspólnoty i pobudzać do działania w s z y s t k i c h chrześcijan, którzy tę wspólnotę tworzą. Mają wyrażać nie zdolność do poświęcania się kilku niezwykłych jednostek, ale miłość chrześcijańską ludu Bożego, który na serio bierze swoje powołanie...

Aby działalność odpowiadała rzeczywistym potrzebom, a nie wypływała tylko z przeświadczenia, że trzeba „coś robić", konieczna jest dokładna i głęboka znajomość środowiska, w którym się żyje,

---

[1] J. D a n i é l o u: *La communauté chrétienne, révélatrice du Mystère de l'unité et de la catholicité de l'Eglise.*

jego wartości i braków. Trzeba znać dobrze teren, nowe bloki miast, powstające dzielnice, miasteczka i wsie... znać specyficzne potrzeby ludzi, którzy na tym terenie żyją... znać także ogólne potrzeby Kościoła, wykraczające poza ramy określonego środowiska...

Trzeba umieć odkryć, jak w naszym środowisku Kościół jest źle znany, jakie są rozmiary ignorancji religijnej, ilu jest ludzi nieszczęśliwych, osamotnionych, wykorzenionych, „nieprzystosowanych", oczekujących może nieświadomie zapowiedzi Zbawiciela przez nasze świadectwo wiary i miłości...

Ludzie świeccy mają pełne prawo do tego, by być czynni w Kościele. Znają oni lepiej, niż ktokolwiek inny, przeszkody utrudniające życie wspólnoty chrześcijańskiej... Muszą oni nareszcie otworzyć oczy na życie własne, życie parafii i tych, którzy mieszkają na jej terenie, analizować przyczyny trudności, szukać na nie odpowiedniego lekarstwa. Świeccy są wszędzie obecni, żyją w kontakcie z chrześcijanami i niechrześcijanami. Do nich należy „uobecniać" Kościół, czyli sprawiać, aby był on rzeczywiście obecny w dzisiejszym świecie, pokazywać jego prawdziwe oblicze — oblicze powszechnej wspólnoty ludu Bożego, która żyje wiarą i miłością i zwycięża wszelkie różnice społeczne i środowiskowe — nie tylko od czasu do czasu, w pewnych wyjątkowych sytuacjach, oderwanych od codziennego życia, jak np. podczas nabożeństw liturgicznych, ale normalnie, stale, w życiu codziennym; nie tylko w pewnych miejscach, jak np. miejsca pielgrzymek, ale wszędzie, bez wyjątku. Im bardziej obecność Kościoła, w tym specyficznym jej aspekcie, będzie stała, bliska, autentyczna, tym bardziej Chrystus i Jego Kościół znajdą się w zasięgu ludzi, naszych braci...

Aby to wszystko osiągnąć, trzeba oczywiście posłużyć się pewnymi metodami praktycznymi. Nie precyzując ich szczegółowo można zarysować ogólne perspektywy, które powinny je wytyczać.

— Trzeba raczej cierpliwego i ciągłego wychowywania, niż nauczenia określonej techniki.

— To wychowywanie ma być wewnętrzne i głębokie, tak aby zmieniało serce człowieka i jednoczyło go z Chrystusem żyjącym w swym Kościele.

— Musi to być wychowanie ewangeliczne; powinno ono uczyć konfrontowania z ewangelią całego życia, działalności osobistej i zbiorowej, powinno przyzwyczajać do oglądania wszystkich spraw w bezlitosnym i wymagającym świetle Błogosławieństw i Krzyża. „Cała ewangelia w całym życiu".

— Musi to być wychowanie realistyczne i aktywne.

— Trzeba wreszcie wychowywania i działania zbiorowego, w ekipie, która byłaby wspólnotą modlitwy, refleksji i czynu."...

jan... były rzeczywiście świadectwem wiary Kościoła, świadectwem Jego świętości. Trzeba, aby stały się one naprawdę normalną drogą do wiary dla tych, którzy jej nie mają; pomocą do zachowania wiary dla tych, którzy już wierzą; drogą postępu w wierze dla tych, którzy te wspólnoty tworzą". [1]

Zrozumienie sensu wspólnoty chrześcijańskiej doprowadziło do głębokich przemian w rozumieniu zadań świeckich katolików, a nawet do zasadniczej zmiany koncepcji i struktury francuskiej Akcji Katolickiej Ogólnej (*Générale*); spowodowało ogromną ewolucję pojęć, kazało poddać rewizji dawny styl i metody pracy. Nie „dobroczynne panie, które poświęcają się" dla Kościoła i bliźnich, ale świadomi potrzeb dzisiejszego świata i własnych zadań aktywni członkowie żywej, realizującej się w czasie Wspólnoty Kościoła. Niełatwą drogę trzeba było przejść w ciągu ostatnich kilkunastu lat, aby odkryć i zrozumieć to, co dziś wydaje się już tak oczywiste. Trudno zresztą powiedzieć, że ta droga została już przebyta przez większość katolików francuskich. Dawne nawyki myślowe i przyzwyczajenia — u świeckich i u kleru — są nieraz jeszcze bardzo zakorzenione. Ale to jest w każdym razie droga, na którą się weszło i którą usiłuje się wytrwale iść — mimo wszelkich trudności, jakie trzeba przezwyciężać, w przekonaniu, że to jest droga do autentycznego chrześcijaństwa.

Pewnego rodzaju syntezę przemyśleń na temat metod działania i funkcji świeckich w Kościele daje Monseigneur Ménager w *exposé* wygłoszonym kilka lat temu na jednym ze zjazdów katolickich kobiet francuskich.

„Nie chodzi o to, by mnożyć działalność we wszystkich kierunkach... Podejmowane zadania mają być przede wszystkim najlepszymi środkami wychowawczymi i prowadzić do stworzenia, umocnienia i ożywienia wspólnoty; mają być zbiorowym dawaniem świadectwa...

Podejmowane zadania powinny odpowiadać rzeczywistym potrzebom. Wypełniane przez laikat świadomy swej misji w Kościele, mają służyć prawdziwemu wychowaniu do wspólnoty i pobudzać do działania w s z y s t k i c h chrześcijan, którzy tę wspólnotę tworzą. Mają wyrażać nie zdolność do poświęcania się kilku niezwykłych jednostek, ale miłość chrześcijańską ludu Bożego, który na serio bierze swoje powołanie...

Aby działalność odpowiadała rzeczywistym potrzebom, a nie wypływała tylko z przeświadczenia, że trzeba „coś robić", konieczna jest dokładna i głęboka znajomość środowiska, w którym się żyje,

---

[1] J. D a n i é l o u: *La communauté chrétienne, révélatrice du Mystère de l'unité et de la catholicité de l'Eglise.*

jego wartości i braków. Trzeba znać dobrze teren, nowe bloki miast, powstające dzielnice, miasteczka i wsie... znać specyficzne potrzeby ludzi, którzy na tym terenie żyją... znać także ogólne potrzeby Kościoła, wykraczające poza ramy określonego środowiska...

Trzeba umieć odkryć, jak w naszym środowisku Kościół jest źle znany, jakie są rozmiary ignorancji religijnej, ilu jest ludzi nieszczęśliwych, osamotnionych, wykorzenionych, „nieprzystosowanych", oczekujących może nieświadomie zapowiedzi Zbawiciela przez nasze świadectwo wiary i miłości...

Ludzie świeccy mają pełne prawo do tego, by być czynni w Kościele. Znają oni lepiej, niż ktokolwiek inny, przeszkody utrudniające życie wspólnoty chrześcijańskiej... Muszą oni nareszcie otworzyć oczy na życie własne, życie parafii i tych, którzy mieszkają na jej terenie, analizować przyczyny trudności, szukać na nie odpowiedniego lekarstwa. Świeccy są wszędzie obecni, żyją w kontakcie z chrześcijanami i niechrześcijanami. Do nich należy „uobecniać" Kościół, czyli sprawiać, aby był on rzeczywiście obecny w dzisiejszym świecie, pokazywać jego prawdziwe oblicze — oblicze powszechnej wspólnoty ludu Bożego, która żyje wiarą i miłością i zwycięża wszelkie różnice społeczne i środowiskowe — nie tylko od czasu do czasu, w pewnych wyjątkowych sytuacjach, oderwanych od codziennego życia, jak np. podczas nabożeństw liturgicznych, ale normalnie, stale, w życiu codziennym; nie tylko w pewnych miejscach, jak np. miejsca pielgrzymek, ale wszędzie, bez wyjątku. Im bardziej obecność Kościoła, w tym specyficznym jej aspekcie, będzie stała, bliska, autentyczna, tym bardziej Chrystus i Jego Kościół znajdą się w zasięgu ludzi, naszych braci...

Aby to wszystko osiągnąć, trzeba oczywiście posłużyć się pewnymi metodami praktycznymi. Nie precyzując ich szczegółowo można zarysować ogólne perspektywy, które powinny je wytyczać.

— Trzeba raczej cierpliwego i ciągłego wychowywania, niż nauczenia określonej techniki.

— To wychowywanie ma być wewnętrzne i głębokie, tak aby zmieniało serce człowieka i jednoczyło go z Chrystusem żyjącym w swym Kościele.

— Musi to być wychowanie ewangeliczne; powinno ono uczyć konfrontowania z ewangelią całego życia, działalności osobistej i zbiorowej, powinno przyzwyczajać do oglądania wszystkich spraw w bezlitosnym i wymagającym świetle Błogosławieństw i Krzyża. „Cała ewangelia w całym życiu".

— Musi to być wychowanie realistyczne i aktywne.

— Trzeba wreszcie wychowywania i działania zbiorowego, w ekipie, która byłaby wspólnotą modlitwy, refleksji i czynu."...

Tak wygląda teoria, wytyczne, postulaty, a jakie są praktyczne realizacje? W jaki sposób zrozumienie tych wszystkich ważnych prawd wyraża się w konkretnych wysiłkach i staraniach dnia codziennego?

Tych wysiłków i starań jest rzeczywiście bardzo dużo i uderza wielka ich różnorodność. Realizacje i osiągnięcia wydają się jednak bardzo skromne, nieefektowne, ukryte. Bo jeśli w gruncie rzeczy chodzi przede wszystkim o przemianę człowieka, o zmianę jego mentalności, jego wewnętrznej postawy wobec życia i ludzi, jeżeli trzeba, by zaczął on inaczej myśleć, inaczej reagować i w konsekwencji inaczej działać — to jest oczywiste, że rezultatów nie osiągnie się z dnia na dzień.

Jedną z form, która ma służyć temu „wychowaniu wewnętrznemu, ewangelicznemu, realistycznemu i aktywnemu", są we Francji tzw. „ekipy parafialne", istniejące aktualnie w całym kraju, we wszystkich niemal parafiach wsi i miast. Małe, kilkuosobowe grupy, których członkowie należą zwykle do rozmaitych warstw i klas społecznych, bo wspólnota Kościoła ma zwyciężać różnice i ludzkie podziały. Łączy wszystkich przynależność do jednej parafii, mieszkanie na terenie jednej dzielnicy miasta czy jednej wsi. Nie są to wcale osoby wyróżniające się w społeczności parafialnej specjalną gorliwością, czy wysokim poziomem wiedzy religijnej. Mają po prostu dobrą wolę — chcą być jakoś bardziej razem z innymi, chcą się jakoś bardziej osobiście zaangażować, więc się je bierze takimi, jakie są. Przynależność do ekipy nie zajmuje wiele czasu. Raz na miesiąc spotkanie, dla pracujących w późnych godzinach wieczornych, najczęściej na terenie prywatnym, u kogoś, kto ma odpowiednie warunki mieszkaniowe; czasem w jakimś lokalu parafialnym. Obecny jest także ksiądz, ale nie on prowadzi zebranie, nie on jest najbardziej aktywny. On przede wszystkim słucha i uczy się przy okazji ludzi, nad którymi ma pracować duszpastersko, poznaje ich reakcje, trudności, opinie i poglądy na wiele spraw. Jeżeli trzeba, zabiera oczywiście także głos, by coś wyjaśnić, w czymś pomóc. Treścią spotkania jest zawsze ewangelia i życie. Zbyt daleko we współczesnym chrześcijaństwie odeszło już jedno od drugiego, zbyt wielka przepaść powstała między codziennym życiem tych, co nazywają się katolikami, a nauką Chrystusa, żeby móc tego nie zauważyć, nie odkryć, że to jest jakieś wielkie zgorszenie dawane światu przez chrześcijan. Reakcją na to odkrycie jest właśnie dążenie, by na nowo zbliżyć życie do ewangelii i ewangelię do życia.

Co miesiąc ekipa wyznacza sobie pewien tekst Ewangelii, który wszyscy mają odczytywać, nad którym mają się zastanawiać,

w świetle którego mają próbować zobaczyć życie własne i życie tego wycinka parafii, który jest im najbliżej znany: rodzina, stosunki sąsiedzkie, blok mieszkaniowy, klatka schodowa, sklepy, szkoła, ulica... Pomocą w tych rozważaniach mają być podsumowane w formie pytań sugestie. Przy lekturze na przykład listu św. Jana o miłości (I Jan, 3, 13—18) wysuwają się między innymi zagadnienia:

— W jakich innych formach, poza oddaniem komuś przysługi, wyraża się nasza miłość do ludzi?

— Zaobserwujmy sytuacje, w których nie uszanowano czyjejś godności ludzkiej i odrębności jego życiowej drogi (w rodzinie, życiu sąsiedzkim, pracy zawodowej, organizacji...)

Przy lekturze ewangelii o Nawiedzeniu (Łuk 1 39—47) proponuje się między innymi:

— W ciągu jednego dnia zwróćmy specjalnie uwagę na sposób, w jaki odnosiliśmy się do wszystkich spotkanych ludzi. W stosunku do kogo łatwiej nam być uprzejmym, oddać przysługę? Zaobserwujmy kilka faktów, które wskazują na motywy naszego działania (bezinteresowność, czy uboczne powody?).

— Za kogo się modlimy? Czy włączamy do naszej modlitwy intencje innych ludzi?

— W jaki sposób wychowujemy nasze dzieci do modlitwy?...

Podsuwane pytania nie stwarzają oczywiście sztywnych ram dla osobistych rozważań, wyznaczają im tylko pewien kierunek. Chodzi o to, by rozważanie ewangelii nie było teoretyczne, żeby nie zamykało się w granicach własnego „ja", ale obejmowało wspólnotę, dopomagało do odkrycia swego miejsca we wspólnocie i obowiązków wobec niej.

Rozważanie ewangelii musi łączyć się z zaobserwowaniem i „przyniesieniem" na zebranie pewnych konkretnych faktów z codziennego życia, faktów ukazujących postawy ludzi w najbliższym otoczeniu, ich reakcje, sposób myślenia, bolączki, trudności i biedy. Spośród cytowanych faktów wybiera się zwykle jeden, najbardziej charakterystyczny, do głębszej analizy — tak zwanej *révision de vie.* Zasadniczy schemat takiej analizy zawarty jest w trzech słowach: *voir — juger — agir:* zobaczyć, osądzić, działać. Zobaczyć — czyli uświadomić sobie, o co właściwie idzie, jakie zagadnienia wchodzą w grę, o ile jest to fakt typowy dla danego środowiska; „rozłożyć" ten fakt na pewne elementy składowe. Osądzić — to znaczy spróbować ocenić, jakie wartości i braki tutaj się ujawniły, co my o tym myślimy a co myśli o tym Chrystus, jak ten fakt wygląda w świetle ewangelii. I wreszcie działać — to znaczy wyciągnąć wnioski z tego, co się zobaczyło

i zrozumiało, zastanowić się, jakie działanie indywidualne i zbiorowe powinno być odpowiedzią na ujawnione braki i potrzeby.

To jest ogólny schemat, ale oczywiście w praktyce nie zawsze dochodzi się do prawdziwej, wszechstronnej i gruntownej *révision de vie*. To trudna sztuka myślenia praktycznego, sztuka wymagająca wysiłku wiary, otwarcia, szczerości. Trzeba nieraz wiele cierpliwie ponawianych prób i długiego czasu, żeby osiągnąć to, o co chodzi. Ale podejmowane wysiłki, nawet jeśli są bardzo nieudolne, nie pozostają bez efektów.

Sprawy, o których mówi się na zebraniach ekipy — to nie jakieś wielkie problemy; to drobne i małe konkrety codziennego życia. Poprzez te konkrety dotyka się oczywiście nieraz zagadnień ogólniejszych, ważnych. Problemy współżycia ludzi, problem osób samotnych, starych, problem ludzi przybyłych z innych miejscowości, którzy mogą być na początku trochę zgubieni; cudzoziemców, borykających się z różnymi trudnościami; problem stosunku do rodzin niezwiązanych sakramentem małżeństwa, stosunku do niewierzących czy nie-katolików... problem stosunku do własnych dzieci, którym chce się nieraz na siłę narzucać własne plany na temat ich przyszłości, kierunku studiów i zawodu, które chce się mieć przede wszystkim dla siebie.

Rezultatem tych spotkań nie jest podejmowanie wielkich, zbiorowych akcji, a jednak, mimo to, dzięki nim coś się zaczyna zmieniać i w życiu osobistym osób, które biorą w nich udział, i w życiu parafii — wspólnoty. Najcenniejszy ich owoc — to z jednej strony odkrycie Chrystusa i nawiązanie z Nim osobistego kontaktu przez obcowanie z ewangelią i modlitwę, a z drugiej strony odkrycie obok siebie człowieka i zaangażowanie się w stosunku do niego. Oto kilka autentycznych wypowiedzi członków ekip parafialnych:

— Odkrycie Chrystusa działającego w naszym życiu zaczyna cementować naszą ekipę.

— Dziękuję za zbliżenie nas do ewangelii, za zmuszenie do posiadania jej tekstu. Tak długo żyliśmy nie troszcząc się o to, by wprowadzić Chrystusa do naszego życia.

— Niemożliwością teraz byłoby mówić i postępować jak dawniej. Zupełnie inaczej patrzy się teraz na innych.

— Uczestniczenie w spotkaniach ekipy pomogło mi odkryć życie dzielnicy, które mnie otacza, a którego dotychczas zupełnie nie znałam.

— Przed wejściem do ekipy nie znałam nikogo z mojej klatki schodowej, ponieważ zwykle wychodziłam z domu wcześnie rano i wracałam wieczorem. Nie przychodziło mi nigdy do głowy, że miałabym coś do zrobienia w moim bloku. Teraz — po prostu

dlatego, że zwracam uwagę na tych, których normalnie spotykam, atmosfera wokół mnie zmieniła się zupełnie. Dzieci mówią mi „dzień dobry", znam prawie wszystkich rodziców, często ktoś do mnie przychodzi, oddajemy sobie wzajemnie drobne usługi...

— Zawsze w naturze mojej leżało zwracanie uwagi na innych ludzi i to pozostało, kiedy weszłam do ekipy. Ale teraz dopiero odkryłam, że w ludziach ocenianych dawniej jako „niesympatyczni" jest także jakieś bogactwo. Zrozumiałam, ile mogę od nich zaczerpnąć, ile przynosimy sobie wzajemnie przez kontakt, którego nie hamują uprzedzenia.

— Odkąd pracujemy w ekipie, zajęcie się troskami innych, które było u nas zawsze, otrzymało jakby inny wymiar. Poświęcamy dużo więcej uwagi innym ludziom. Odkryliśmy, że poza oddaniem przysługi, poza pomocą, z którą trzeba przyjść, poza okazaną sympatią, należy jeszcze umieć cierpliwie słuchać innych, brać naprawdę do serca ich troski...

— Coś się w naszej dzielnicy odmieniło, odkąd każdy nie żyje osobno za własnymi drzwiami...

Prócz ekip parafialnych innym przejawem dążenia do wspólnoty są spotkania młodych matek, znane we Francji pod nazwą „godzin przyjaźni". Terenem tych spotkań znowu są prywatne mieszkania; liczba uczestniczek nie przekracza zwykle dziesięciu osób. Przestrzega się zasady mieszania środowisk, chociaż „godziny przyjaźni" mają służyć przede wszystkim nie środowiskom inteligenckim, ale tym kobietom, które żyjąc w zamkniętym kręgu własnej najbliższej rodziny nie mają kontaktów towarzyskich, nie potrafią sobie poradzić z rozwiązywaniem wielu codziennych problemów, potrzebują oparcia i pomocy.

„Godziny przyjaźni" nie mają charakteru wyraźnie religijnego i grupują nie tylko osoby wierzące i praktykujące, chociaż inicjatorki należą oczywiście do „aktywu" katolickiego. Spotkania odbywają się w swobodnej, towarzyskiej atmosferze, najczęściej przy herbacie i stają się okazją do wzajemnego poznania się przez młode matki, które mają tyle wspólnych trosk i zainteresowań. Rozmawia się o sprawach związanych z prowadzeniem domu, wychowaniem dzieci, problemach domowych i rodzinnych. Nieraz wypływają zagadnienia dotyczące ogólnej kultury, problemy społeczne, ludzkie, etyczne, a także religijne. Spotykają się różne punkty widzenia; wymiana zdań zmusza czasem do skontrolowania własnego stanowiska. Tworzy się krąg osób, które mogą wzajemnie na siebie liczyć; kontakty osobiste rozwijają się poza godzinami spotkań i w razie jakiejś niespodziewanej potrzeby, choroby czy innych kłopotów wiadomo, u kogo na pewno

można będzie znaleźć pomoc. Nowe powiązania między ludźmi umacniają wspólnotę, przełamują anonimowość środowiska, w którym się żyje.

Zrozumienie idei wspólnoty prowadzi w parafii francuskiej do zmiany dawnego stylu pracy charytatywnej. Potrzeby materialne są wszędzie, wszędzie są ludzie starzy, chorzy, samotni; rodziny, które nagle znalazły się w trudnej sytuacji i nie mogą same sobie poradzić. Na spotkanie tym wszystkim potrzebom wychodzi nie dobroczynność jednostek czy instytucji, ale miłość wspólnoty. Nie chodzi o to, by ktoś bardziej czynny na terenie parafii, kto odkrył jakąś ludzką biedę, sam starał się jej zaradzić. Trzeba starać się znaleźć w bliskim otoczeniu osób potrzebujących takich ludzi, którzy wezmą sobie ich sprawę do serca i przyjdą w różny sposób z pomocą. Trzeba, żeby jak najwięcej osób zainteresowało się tą sprawą, jak najwięcej zostało wciągniętych do „akcji ratunkowej", żeby przy tej okazji nawiązało się jak najwięcej prawdziwych kontaktów między ludźmi. Wtedy nieraz zaciera się granica między tymi, co dają i tymi, co otrzymują, bo okazuje się nagle, że może dający sam właściwie otrzymał najwięcej — tylko w inny sposób...

*

Obecność wspólnoty zaznacza się rozmaicie w życiu codziennym, ale uprzywilejowanym jej terenem jest kościół i liturgia. Nie wszędzie jeszcze oczywiście ewolucja pod tym względem została dokonana, ale w bardzo wielu kościołach francuskich Msza św. — zwłaszcza niedzielna — to nie jest prywatny akt pobożności licznie nawet zebranych jednostek, stojących czy siedzących *obok* siebie, ale prawdziwa Ofiara wspólnoty, świadomie razem uczestniczącej w Ofierze Chrystusa. Wspólnie słucha się Słowa Bożego, wspólnie modli się razem z kapłanem, wspólnie uczestniczy w Uczcie ofiarnej. Zewnętrznym wyrazem wspólnoty jest skupienie wszystkich wokół ołtarza, jednolitość postawy i gestów, udział w recytacji czy śpiewie. Specjalny akcent wnosi memento za żywych i umarłych, podczas którego ktoś głośno wymienia intencje wspólnoty: małżeństwa zawarte w ciągu ostatniego tygodnia, dzieci, które przez chrzest weszły ostatnio do wspólnoty parafii, jakieś specjalne potrzeby i bolączki indywidualne i zbiorowe, wreszcie — imiona tych, co odeszli w ostatnich dniach. Wiele różnych elementów składa się na wytworzenie w kościele atmosfery prawdziwej wspólnoty, ale tę atmosferę istotnie się czuje. Istnieje jakaś bardzo rzeczywista więź między ludźmi stojącymi wokół ołtarza, a także między nimi a tym, który w ich imieniu stoi przy ołtarzu. W niektórych kościołach (St. Séverin w Paryżu) podczas uroczystej Mszy św. niedzielnej, która bardzo różni się

od naszej sumy, przy ołtarzu, razem z proboszczem, staje cała wspólnota księży z parafii i to, oczywiście, pogłębia jeszcze klimat jedności...

Idea wspólnoty ożywia nie tylko parafię francuską. Spotyka się ją wszędzie, gdziekolwiek istnieje żywy katolicyzm. W zakładach pracy i fabrykach, zwłaszcza tam, gdzie pracują młodzi chłopcy i dziewczęta, obecność katolików, (których na ogół nie jest dużo), wyraża się obecnością „ekipy". Być członkiem ekipy, to znaczy mieć otwarte oczy na to, co się dzieje dookoła, widzieć koło siebie koleżankę, której coś się nie powiodło, dostrzec cudzoziemkę, która przyjechała zarabiać na życie i nie ma odwagi zbliżyć się do kogokolwiek, bo tak źle mówi po francusku, bo czuje się tak obca... Widzieć, że komuś dzieje się krzywda, że czyjeś słuszne prawa nie zostały uznane, że nie uszanowano czyjejś ludzkiej godności... I nie tylko widzieć to wszystko, ale reagować, nie przechodzić obojętnie wokół tego, co się dzieje, przeciwdziałać egoizmowi, samotności i izolacji przez nawiązywanie kontaktów przyjaźni i wciąganie innych do działania w imię bezinteresownej miłości do człowieka. Nie zaczyna się nigdy od spraw religii, od mówienia o Bogu. Najłatwiejszą płaszczyzną porozumienia jest ludzka przyjaźń, jest sprawa człowieka i jego ludzkiej godności, w obronie której trzeba coś zrobić. Objawienie Chrystusa dokonuje się przez działanie. W odpowiednim momencie przychodzi czas na postawienie kropki nad „i" — na słowny komentarz: „bo widzisz, to jest właśnie chrześcijaństwo, to jest ewangelia, to jest Chrystus żywy i działający w nas — w tobie i we mnie"...

Każde spotkanie ekipy — to przede wszystkim mówienie o ludziach, z którymi się żyje i pracuje, o tym, jakie wymagania stawia ich obecność, a raczej jakie wymagania stawia Chrystus poprzez taki konkretny fakt, taki ludzki kontakt, taką sytuację, takiego człowieka...

Ogólne wytyczne, myśl przewodnia działania?

Ktoś kto formułował kiedyś w ten sposób: „Chcemy przede wszystkim wszędzie odkrywać ślady miłości, a potem starać się pomóc, by tę miłość oczyścić, rozszerzyć, naprostować, by stała się bardziej prawdziwa, powszechna, by w końcu stała się autentyczną miłością chrześcijańską..."

Te słowa bardzo wiele mówią o sposobie rozumienia apostolstwa i „metodzie" rechrystianizacji środowiska.

Inne jeszcze formy realizacji wspólnoty można znaleźć wśród młodzieży studiującej. Dni wolne od zajęć są nieraz okazją, by zastanowić się wspólnie nad wieloma interesującymi problemami,

przemyśleć swoją postawę wobec życia i ludzi, swoje religijne zaangażowanie. Oczywiście — są referaty, dyskusje, rozważania teoretyczne. Ale jednocześnie są godziny, kiedy duża grupa rozbija się na szereg małych ekip i tam każdy stara się wobec innych poddać analizie własne życie, własną postawę, zobaczyć, jak u niego konkretnie wyglądają te sprawy, o których dyskutowało się teoretycznie. W rozmowach tych uderzają dwie rzeczy: sama tematyka „rewizji życia", rodzaj stawianych pytań — i fakt, że w ogóle chce się mówić z kolegami o sprawach, które wydają się tak intymne, własne, którymi człowiek na ogół niechętnie dzieli się publicznie z innymi.

— „Z jakimi trudnościami spotykamy się, chcąc nawiązać głębszy kontakt z naszymi koleżankami i kolegami w środowisku, w którym żyjemy?"

— „Dlaczego i w czym przeszkadzają w tej dziedzinie nasze osobiste braki (fizyczne, intelektualne, kulturalne i inne)?"

— „Czy znamy potrzeby dzielnicy naszego miasta, naszej wsi, szkoły, środowiska?"

— „Czy umiemy z ludźmi prostymi rozmawiać o czymś więcej, niż o deszczu albo ładnej pogodzie?"

— „Jak zaplanowaliśmy swoje wakacje? Czy tylko pod kątem własnej przyjemności, czy także potrzeb rodziny, naszego przyszłego zawodu, spraw Kościoła?

— Czy podczas nich planujemy poświęcenie pewnej ilości czasu na lekturę? Jakie książki bierzemy pod uwagę? Jak staramy się dzielić tym, co czytamy, z naszym otoczeniem?"

— „Czy w wyborze zawodu i stanowiska bierzemy pod uwagę aktualne potrzeby świata czy też chęć zapewnienia sobie dobrobytu jest dla nas jedynym kryterium wyboru?"

— „Czy staramy się znać potrzeby Kościoła nie tylko we Francji, ale na całym świecie?"

— „Czy jesteśmy wystarczająco wolni — wobec nas samych, naszej rodziny i środowiska, aby być w pełni katolikami?"

Mówienie w ekipie o tych wszystkich sprawach w sposób osobisty, mówienie o swoich słabościach i brakach, i swoim bogactwie wewnętrznym nie jest rzeczą łatwą, nie przychodzi samo, wymaga pokonania wielu oporów. W imię czego te opory się pokonuje, w imię czego ma się odwagę mówić?

„Ekipa jest dla mnie małą komórką Kościoła; przez nią wrastam w Jego wielką społeczność. Skoro do niej należę, to wszystko, czym jestem, moje wartości i moje braki, nie są już moją wyłączną własnością, ale należą do wspólnoty, wzbogacają lub ubożą wspólnotę. Dlatego nie mam prawa chować tego wszystkiego dla siebie.

Mam prawo do pomocy wspólnoty, jeśli mi jej trzeba, i mam obowiązek pomagać innym, w czym potrafię."

To tylko kilka przykładów, jak rozumie się dziś chrześcijańską wspólnotę, jak się do niej dąży, w jaki sposób staje się ona w dzisiejszym świecie świadectwem wiary i miłości, świadectwem żywej obecności Chrystusa działającego w ludziach.

Akcentowanie społecznych wymagań Ewangelii nie pociąga za sobą, jak mogłoby się na pozór wydawać, jakiegoś zacierania się, zatracania osobowości poszczególnych ludzi. Wręcz przeciwnie — w dążeniu do świadomego kontaktu z innymi ludźmi, w dążeniu do tego, by ciągle na nowo i bardzo konkretnie odpowiadać wymaganiom miłości człowieka, wymaganiom pojmowanym jakoś bardzo szeroko i na miarę potrzeb dzisiejszego świata, dojrzewa i krystalizuje się osobowość człowieka. Bo człowiek wzbogaca się — dając siebie, zyskuje — tracąc, odnajduje siebie — szukając kogoś innego.

W konkrecie życia rozwiązuje się jeden z zasadniczych paradoksów ewangelii.

Janina Taborska

BARBARA WOSIEK

P A R A F I A

O PARAFII można mówić w bardzo różnych aspektach: prawnym, socjologicznym, wreszcie — duszpasterskim i teologicznym. Do rozważań każdego typu znajdziemy podstawę w samym pojęciu i jego definicji. Z definicjami prawnymi sprawa przedstawia się stosunkowo najprościej, jako że określa je Kodeks Kanoniczny *(can.* 216, §§ 1 i 3), mówiący o parafii jako o „oddzielnej części diecezji, z własnym kościołem, własną ludnością i własnym kapłanem, który z urzędu sprawuje tamże duszpasterstwo..."

Już jednak badania socjologiczne — z samej swej natury — problem komplikują, definicje rozbudowują, a do samego pojęcia wprowadzają cały szereg pasjonujących często pytań i spraw do zbadania. Ostatnie dziesiątki lat, przynosząc w ogóle w Kościele zielone światło dla socjologii, umożliwiły dopiero przeprowadzenie pierwszych poszukiwań w tej dziedzinie.

W stosunku do dużego zainteresowania socjologią parafii na Zachodzie, u nas zarówno same badania, jak i odpowiadająca im literatura, przedstawiają się z wielu względów ubogo. Właściwie poza kilku artykułami w pismach takich jak „Homo Dei", „Znak" czy „Tygodnik Powszechny" — opracowań powojennych, przynajmniej publikowanych, brak. Wydana przez „Bibliotekę »Więzi«" *Socjologia religii* jest w głównej mierze popularyzacją poglądów zagranicznych autorów, dotyczącą zresztą spraw parafii tylko marginesowo.

W rezultacie jedynymi opublikowanymi pracami socjologicznymi na ten temat pozostają wciąż jeszcze książki E. Ciupaka, pisane z pozycji marksistowskich.

Wobec braku prowadzonych systematycznie badań z zakresu socjologii parafii w Polsce współczesnej, wszelkie rozważania na ten temat mają z natury rzeczy charakter nieco teoretyczny i abstrakcyjny, jedno zaś i drugie jest sprzeczne z samym charakterem socjologii jako nauki. Dlatego też wydaje mi się, że ten, skądinąd frapujący problem, nie dojrzał jeszcze u nas do formułowania jakich-

kolwiek sądów uogólniających. Nie jestem zresztą pewna, czy to on właśnie powinien być w rozważaniach nad parafią najważniejszy.

Konkretne badania socjologiczne stanowią, czy w każdym razie powinny stanowić, cenną podstawę dla ustalania metod duszpasterskich na konkretnym terenie, powinny być pomocą dla biskupa i proboszcza tam, gdzie chodzi o indywidualizację postępowania, o dopasowanie go do istniejącej, jednostkowej sytuacji. Wobec braku takich badań, ciężar ich mniej lub więcej amatorskiego przeprowadzenia musi spadać na proboszczów, co im na pewno życia nie ułatwia, czas zajmuje albo i w czasie tym się po prostu nie mieści. Najczęściej rzeczywiście, z aż nadto zrozumiałych powodów, mieścić się w nim nie może, a skutkiem tego jest coraz częściej wobec zaszłych w ostatnich dziesiątkach lat przemian społecznych istniejąca sytuacja, w której proboszcz przestaje mieć jakiekolwiek rozeznanie w przekroju społecznym swojej parafii, nawet i w jej faktycznej liczebności — szczególnie w wielkich miastach, w dzielnicach i osiedlach świeżo zasiedlanych i rozbudowujących się.

W tym kontekście szczególną cenę może mieć ogłoszona przed dwoma laty Soborowa Ankieta „Tygodnika Powszechnego". Jej stosunkowo duża liczba wypowiedzi (ok. 1 000), jakkolwiek nieproporcjonalna oczywiście do wielomilionowej cyfry rzeczywistych polskich „parafian", stanowi jednak jakiś rodzaj — czy ja wiem — dyskusji, wymiany zdań, między nie spotykaną u nas dotychczas liczbą osób, reprezentujących różne środowiska i zawody.

Z samego charakteru Ankiety, z opublikowania jej przez pismo takie jak „Tygodnik Powszechny", wynikają jeszcze dalsze konsekwencje. A więc — już samo wzięcie udziału w Ankiecie poświęconej dezyderatom pod adresem Soboru może być chyba traktowane jako jakiś wskaźnik większego zaangażowania w życie Kościoła, przynajmniej zaangażowania potencjalnego. Sam zresztą charakter wielu wypowiedzi, mimo ich bardzo różnego poziomu, wydaje się traktowanie takie usprawiedliwiać.

Wartość Ankiety zmniejsza, niestety, fakt, że jej uczestnicy w swej większości pochodzą, lub zdają się pochodzić (nie wszyscy podają potrzebne informacje) ze środowisk miejskich, a więc ich sądy w nieznacznym tylko stopniu są oparte na obserwacji parafii wiejskich, w Polsce liczebnie przeważających.

Mimo tego braku zawartość Ankiety może i powinna dostarczyć materiału do przemyśleń z wielu względów, o których niżej.

Otóż ciekawy i konieczny dla „ustawiania" praktyki duszpasterskiej aspekt socjologiczny parafii, szczególnie w epoce dość

powszechnego zafascynowania badaniami socjologicznymi w ogóle, nie może przesłaniać przy rozważaniu spraw parafii jej aspektów jednak najistotniejszych, czyli religijno-teologicznych.

To prawda, że w okresie wzmożonych dyskusji nad metodami realizacji postulatu *aggiornamento* w konkretnych warunkach — znajomość tych właśnie warunków jest nieodzowna. Równocześnie jednak II Sobór Watykański — określany często jako wielkie spojrzenie Kościoła na własną istotę — postulat uwspółcześniania wiąże z zupełnie dla całej sprawy centralną próbą określenia tego, co w tymże Kościele istotne i niezmienne, a co czasowe i historyczne. I dopiero chyba bardzo jasne widzenie tych pogubionych nierzadko rozgraniczeń może być podstawą dla wszelkich mniej lub więcej śmiałych eksperymentów i metod „uwspółcześnienia".

Dokładnie to samo dotyczy i parafii. Znowu na Zachodzie i znowu w ostatnich latach można zaobserwować wzrost zainteresowań problematyką teologiczną parafii. Sformułowania z tej dziedziny uzupełniają i pogłębiają definicję Kodeksu Kanonicznego, one też mogą dopiero stanowić podstawę dla wykorzystania badań i obserwacji socjologicznych. Takie określenia teologiczne zawarte są zarówno w dokumentach watykańskich, jak i w pracach wybitnych teologów epoki soborowej.

Ówczesny Podsekretarz Stanu J. B. Montini, w liście do Kierownictwa Tygodnia Społecznego w Kanadzie z 18. VI. 1953, pisze o parafii jako o „najmniejszej grupie powszechnej owczarni, którą Pan zlecił Piotrowi", grupie tym się wyróżniającej, że w niej rzeczywiście „Pasterz zna swoje owce i one go znają", a K. Rahner (*Zur Theologie der Pharre*, w: H. Rahner, *Die Pharre*, Freiburg in Breisgau 1956, s. 34 i in.) — jako o „podstawowej realizacji Kościoła jako faktu". Określenia te włączają więc bardzo ściśle problem parafii do rozważań eklezjologicznych, z drugiej zaś strony nadają mu rangę w życiu Kościoła bardzo zasadniczą czy zgoła centralną.

Wydaje się, że domyślenie do końca tego właśnie teologicznego czy religijnego sensu parafii powinno usunąć wreszcie powracające wciąż jeszcze jako dyskusyjne w wielu środowiskach katolickich pytanie o aktualność i przydatność samych form parafii. Jeśli pytanie takie bywa formułowane, to jego przyczyn należy szukać właśnie w przesłonięciu jądra problemu przez widzenie socjologiczne.

Pewne fakty społeczne wydają się oczywiste bez wielkich badań. Do nich należą przeobrażenia w strukturze ludnościowej, wynikające z nich, banalne już stwierdzenie procesu dezintegracji społecznej, wreszcie „odkrywane" tysiąckrotnie przez literaturę

i publicystykę zagrożenie człowieka w wielkim mieście przez absolutną samotność.

Do podobnych faktów należy też uwarunkowane przez tamte przeniesienie podstawowych więzi społecznych ze stosunków terytorialno-sąsiedzkich na kontakty typu towarzyskiego, zawodowego czy środowiskowego. Te nowe formy kontaktów przeszły także do życia religijnego, a wyjście przez Hierarchię naprzeciw nowym potrzebom w formie poszukiwania dróg dotarcia do tego typu środowisk jest odczytywane — i słusznie — jako właśnie realizacja postulatu *aggiornamento*.

Niedobrze się jednak dzieje, jeśli te nowe formy, zaspokajając potrzeby religijne objętych nimi środowisk, stają się dla nich jedyną formą życia w Kościele. Formy te, wciąż jeszcze zresztą pozostające u nas w stadium prób, mają swe niewątpliwe osiągnięcia w dziedzinie kształtowania tzw. „elity" laikatu. Z przedwojennych jeszcze poszukiwań tego typu wywodzą się cenne formacje np. Odrodzenia czy „Kółka" ks. Korniłowicza, a w ostatnich latach — kształtujące się środowiska pism katolickich czy Klubów Inteligencji.

Niezależnie od tego, ile takie formy „środowiskowe" dają — faktem jest ich elitarność, obejmowanie przez nie tylko wąskich kręgów, głównie inteligenckich. Dostosowane do nich duszpasterstwo nastawione jest też z samej istoty rzeczy na „odbiorcę" jakoś już wyrobionego, przynajmniej zaś takiego, który do środowisk tego rodzaju ma ochotę i możliwość dotrzeć. Wpływ takich środowisk na ogół nie dociera — z wyjątkiem oczywiście prasy, do szerokich rzesz polskich „parafian". Co zaś jeszcze istotniejsze, grupy takie — zaspokajając w pełni swe potrzeby we własnym zakresie — w praktyce wyłączają się jeszcze bardziej z życia parafii. Bardziej niż gdziekolwiek, wobec braku form organizacyjnych, u nas właśnie parafia jest jedyną formą rzeczywistego życia społecznego w Kościele, a właściwą rolą takich środowisk może być uzupełnienie podstawowego nurtu duszpasterstwa parafialnego, ewentualnie — wzbogacenie go przez wychowanie tak w parafiach potrzebnej elity laikatu. Jeśli przyjmowane są jako forma „nowa" w znaczeniu „zastępcza", przejmująca na siebie — w stosunku do członków grupy — całokształt oddziaływania religijno-duszpasterskiego, a pozostawiająca parafii funkcje czysto administracyjne i urzędowe — to wszystko razem, mimo skądinąd znakomitych rezultatów w postaci tworzących się intelektualnych elit — jest i pozostaje bardzo istotnym nieporozumieniem. Faktem jest wprawdzie, że tworzy się czasami parafie nie oparte o określone terytorium, są to jednak wyjątki.

Może nieporozumieniu temu nie byłoby warto poświęcać aż tyle

uwagi, ale wydaje mi się ono mimo wszystko dość powszechne, jeśli już nawet nie w sformułowaniach wyrażanych głośno, to w każdym razie w życiu praktycznym. Po prostu zaangażowanie w interesujące środowisko, środowisko zaspokajające zwykle lepiej niż przeciętna parafia tzw. potrzeby religijne, nie pozostawia ludziom ani czasu, ani ochoty do zainteresowania się bliżej własną parafią, traktowaną potrosze jako urząd konieczny dla załatwienia kilku podstawowych formalności w życiu.

Konsekwencje tego stanu rzeczy dają się odczytać również w materiałach Ankiety. Otóż na 437 osób, które zabrały głos na temat parafii (nie tylko zresztą przy okazji pytania dotyczącego jej wprost, ale także przy punktach takich, jak: Duszpasterstwo, Stosunki między świeckimi a duchowieństwem itp.) — nie ma ani jednego głosu oceniającego aktualny stan jako choćby zadowalający, i to w dużej mierze właśnie z powodu przerostu funkcji urzędniczych nad duszpasterskimi. Z drugiej jednak strony do zupełnych wyjątków należą wypowiedzi proponujące całkowitą zmianę lub nawet zniesienie samego systemu parafialnego (6 wyp.).

Tak więc wypowiedzi Ankiety są nie „wyrazem" przekonania o nieprzydatności parafii, ale chyba wyraźnym odbiciem istniejącego stanu rzeczy, to znaczy, że parafie nie są w pełni tym, czym być powinny. W wypowiedziach tych przeważają sądy krytyczne.

Zarówno jednak one same, jak i formułowane przy ich okazji postulaty, pozwalają na złożenie w sumie dość jednolitego obrazu „parafii idealnej". Aktualne nieprzystawanie tego obrazu do rzeczywistości jest właśnie źródłem całej goryczy i ostrych sądów.

Co najistotniejsze — ten pozytywnie czy choćby tylko negatywnie formułowany „ideał" — bardzo jest w grucie rzeczy bliski cytowanym określeniom dokumentów kościelnych i prac teologicznych. Przy analizowaniu wypowiedzi Ankiety narzuca się na wstępie wrażenie jej „antyklerykalizmu". Antyklerykalizm to jednak w gruncie rzeczy pozorny, bo znowu wynikający przede wszystkim z poczucia rozbieżności między obserwowaną praktyką, a bardzo wysoką skalą wysuwanych wymagań.

Zawarta w wypowiedziach krytyka dotyczy najogólniej trzech kręgów zagadnień: aktualnego systemu organizacyjnego parafii (125 wyp.), powszechnie praktykowanych form gospodarki administracyjno-finansowej (142 wyp.) — wreszcie — tradycyjnego duszpasterstwa parafialnego (423 wyp.).

Przy okazji wszystkich tych spraw mówi się przede wszystkim o postawie duchowieństwa. Tylko nieliczni respondenci szukają winy za aktualny zły stan życia parafialnego w obiektywnych warunkach lub w biernej postawie wiernych. Nawet jednak w tych

wypadkach bierność parafian bywa usprawiedliwiana czy choćby tłumaczona brakiem inicjatywy ze strony ich duszpasterzy.

Na zupełnie naczelne miejsce wysuwa się w Ankiecie sprawa kontaktów między duszpasterzem a wiernymi oraz parafian między sobą. Bardzo często powtarza się wprost sformułowanie o „znajomości owiec przez pasterza i pasterza przez owce”. To wzajemne poznanie, nawiązanie bezpośredniego kontaktu, traktowane jest jako zasadniczy warunek dla powstania i funkcjonowania wspólnoty parafialnej, a właśnie przekonanie że parafia powinna być wspólnotą religijną stoi u podstaw całej krytyki i postulatów wysuwanych przez uczestników Ankiety.

Jedną z przeszkód, i to wyjątkowo obiektywną, dla realizacji tego typu wspólnoty są dla 125 osób zbyt wielkie rozmiary terytorialne i ludnościowe zarówno diecezji, jak i parafii. Rzeczywiście postulat wzajemnej znajomości i bliskiego kontaktu jest całkowicie nierealny w parafiach liczących dziesiątki tysięcy wiernych.

Ze zrozumienia tej trudności wypływają w wypowiedziach propozycje zmniejszenia parafii i diecezji, tworzenia i wykorzystywania w pracy parafialnej kościołów filialnych, wyzyskania w podziale administracyjnym wszystkich bez wyjątku kościołów zakonnych, wreszcie — powracający w różnych wypowiedziach pomysł terytorialnego dzielenia całego obszaru parafii pomiędzy poszczególnych księży, ale księży utrzymujących już stały kontakt duszpasterski z wiernymi zamieszkującymi powierzony im odcinek i ponoszący za nich odpowiedzialność (z tym łączy się postulat większej stabilizacji personalnej w parafiach i nieprzenoszenia bez potrzeby wikarych z jednej parafii do drugiej).

Najwięcej (423) głosów dotyczy centralnej dla parafii — rozumianej jako wspólnota religijna — sprawy duszpasterstwa. I tutaj aktualna sytuacja wywołuje wiele zastrzeżeń.

W niektórych wypowiedziach zmiana postawy księży w stosunku do świeckich jest określana w ogóle jako warunek jakichkolwiek zmian na lepsze.

Podstawowe zarzuty pod adresem księży, to ich wyniosłość, arbitralność i nieprzystępność:

„Księża zachowali w stosunku do swoich »owieczek« średniowieczną, niczym dziś nie uzasadnioną wyższość. W średniowieczu kapłan górował nad »laikiem« wykształceniem... Stosunek księży do świeckich jest odpychający, w ogóle nie ma mowy o nawiązaniu kontaktu w rodzaju dyskusji na tematy religijne, bo albo przeradza się to w kontakt czysto towarzyski, albo w protekcjonalną rozmowę czy potraktowanie »z góry«”.

(Ank. 363, bibliotekarka, wykszt. wyższe, lat 39)

Możliwość nawiązania koniecznych zdaniem respondentów kontaktów jest więc w pierwszym rzędzie zależna od przełamania tego typu postawy. Przy założeniu zaś dobrej woli ze strony księży, respondenci widzą wiele możliwych sposobów wytwarzania wspólnoty parafialnej.

93 osoby podkreślają potrzebę wykorzystania do tego celu dorocznej kolędy, z tym że niemal wszyscy proponują zmianę jej charakteru, przedłużenie okresu odwiedzin duszpasterskich, a nawet przeobrażenia ich w stałą instytucję. Tak pomyślane odwiedziny parafian w ich domach mogą się stać doskonałą okazją do wzajemnego poznania i nawiązania bardziej bezpośredniego kontaktu. Kontakt taki mógłby ksiądz przedłużać przez zaproszenie na dłuższą rozmowę lub na dokończenie rozpoczętej. Zdobywszy podczas kolejnych „odwiedzin" jakie takie rozeznanie w zainteresowaniach, przekroju zawodowym i społecznym swoich parafian mógłby także stykać ludzi między sobą, stwarzając w ten sposób zalążek aktywu wspólnoty parafialnej.

Inną formą nawiązania takiego bezpośredniego kontaktu jest stworzenie w ogóle jak najszerzej pojętych możliwości kontaktów z duszpasterzem poza amboną, kancelarią parafialną i konfesjonałem. I tutaj uczestnicy Ankiety widzą wielorakie możliwości, a więc — wprowadzenie stałych dyżurów duszpasterskich, organizowanie poradnictwa parafialnego, bibliotek, świetlic, czytelni i różnych akcji o charakterze światopoglądowym (konferencje dyskusyjne, występy artystyczne itp.).

Wszystko to są więc postulaty pod adresem duchowieństwa. Ta sprawa rysuje się zresztą w Ankiecie bardzo jasno: warunkiem istnienia żywej wspólnoty religijnej jest według respondentów włączenie się w nią wszystkich wiernych (340 wyp.), ale z kolei warunkiem takiego ich włączenia się może być tylko dobra wola i inicjatywa ze strony duszpasterzy.

Parafianie, jak z Ankiety wynika, inicjatywy takiej oczekują i są gotowi w wypadku jej wystąpienia do podjęcia potrzebnej pracy i współodpowiedzialności. Szczególnie silnie podkreślana jest potrzeba właśnie tego poczucia współodpowiedzialności — jego znaczenie psychologiczne i wychowawcze. Stąd wynika między innymi i to, że jednym z pierwszych warunków zaktywizowania wiernych i wciągnięcia ich w życie parafialne jest — według uczestników Ankiety — jak najszersze informowanie ich o tym życiu, wprowadzanie „otwartych metod rządzenia" i zaproszenie do współzarządzania. Postawa arbitralności w rozstrzygnięciach nie dotyczących ściśle spraw religijno-moralnych wzbudza sprzeciw nawet wtedy, gdy wydaje się występować w decyzjach hierarchii

kościelnej, spotykana zaś u proboszcza — z góry przekreśla wszelką możliwość porozumienia.

Formułując tak duże wymagania pod adresem swych duszpasterzy respondenci dostrzegają również trudności obiektywne, w postaci chronicznego przepracowania księży i braku czasu. W tym punkcie głosy są jednak na ogół zgodne: księża są zbyt zajęci, żeby mogli poświęcać czas jeszcze obmyślaniu i realizowaniu metod wciągania wiernych do współpracy, wierni z kolei — nie zapraszani — do współpracy tej nie przystępują, a więc nie ma szans żeby przez konkretną pomoc mogli jakoś odciążyć księży od zajęć pozaduszpasterskich — i oto błędne koło się zamyka.

Dostrzeganie tych i innych trudności nie zmniejsza zresztą stawianych w wypowiedziach postulatów, formułowanych niekiedy w formie wręcz dramatycznej:

„Wygospodarujcie czas dla nas! Nie zostawiajcie nas samych!"
(Ank. 699, kobieta, wykszt. średnie, lat 55)

I rzeczywiście, doceniając w pełni aktualne przeciążenie księży, wyjście z tego błędnego koła można chyba jednak znaleźć. Niezależnie od wysuwanych przez uczestników Ankiety propozycji — przecież nawet samo wykonywanie czynności czysto „administracyjnych" może być potraktowane jako okazja do nawiązania kontaktów duszpasterskich z „interesantami" i ewentualnego zainteresowania ich właśnie sprawami parafii. Oczywiście takie traktowanie każdej czynności wymaga poświęcenia im większej ilości czasu. Jeszcze więcej czasu i wysiłku wymagałoby dobrowolne mnożenie tych czynności i szukanie nowych form. Taki wstępny wysiłek mógłby się jednak okazać opłacalny, gdyż w miarę wciągnięcia — przy dobrej woli obu stron — do współpracy szerszego grona osób, w miarę przekazywania świeckim niektórych funkcji rzeczywiście nie wymagających święceń kapłańskich, a czasem powołaniu kapłańskiemu zgoła obcych — ksiądz mógłby być coraz bardziej odciążany od spraw administracyjnych, prawnych, kulturalnych i społecznych, a zająć się w szerszej mierze zaspokajaniem wzrastających potrzeb religijnych.

„Organizacja życia parafialnego zależy przede wszystkim od kapłana, który stoi na czele parafii, od duszpasterza. Poza kościołem, poza księdzem, nie może być mowy o organizacji życia parafialnego. Świeccy powinni iść za swoim Pasterzem, pomagać mu w pracy, być tym »świeckim ramieniem«, przede wszystkim w sprawach doczesnych i wszędzie tam, gdzie go mogą zastąpić. W ogóle ksiądz na parafii powinien być odciążony od spraw z jego powołaniem nie mających nic wspólnego".
(Ank. 631, kobieta, wykszt. średnie, lat 63)

„Ideałem jest aby każdy z parafian, korzystający wiele z parafii, coś jej też ofiarowywał. Np. plastyk dbałby o estetykę kościoła, jego ogłoszeń itd., elektrotechnik o właściwe oświetlenie kościoła, prawnik wspomagałby proboszcza w zawiłych nieraz problemach prawnych, lekarz ofiarowałby trochę swego czasu dla najbiedniejszych chorych parafii, tak samo pielęgniarka itd. Jest to czywiście możliwe w parafiach wielkomiejskich, o bardzo zróżnicowanym przekroju wiernych. Parafie wiejskie z natury rzeczy bardziej zwarte, opierają się na osobistym kontakcie proboszcza ze wszystkimi parafianami, co nie jest możliwe w zbyt licznych parafiach wielkomiejskich".

(Ank. 322, ekonomistka, lat 52)

Wykorzystanie specjalistów świeckich do różnych zadań społecznego życia parafii nie powinno oczywiście ograniczać się tylko do spraw administracyjnych, dbania o budynek kościelny czy fachowej pomocy chorym. Przy prężnej i „wychowanej" elicie parafialnej istnieje przecież możliwość wykorzystania pomocy świeckich także w różnych dziedzinach pracy duszpasterskiej, a więc przy organizowaniu lub nawet opracowywaniu odczytów i dyskusji o tematyce światopoglądowej, prowadzeniu bibliotek i innych instytucji kulturalnych, organizowaniu poradni przyparafialnych (współpraca np. księdza, lekarza, prawnika i psychologa), przygotowywaniu rekolekcji specjalistycznych (np. przedmałżeńskich), wreszcie i przy katechizacji.

Wśród tych różnych form czynnego zaangażowania wiernych w życie społeczne parafii na pierwsze miejsce wysuwa się w wypowiedziach Ankiety postulat przeobrażenia i unowocześnienia tradycyjnie związanej z działalnością Kościoła tzw. „akcji charytatywnej". Wypowiadają się na ten temat 82 osoby. Ogólny ton tych wypowiedzi wskazuje również i w tej dziedzinie na konieczność przemyślenia nowych form. Nawet sam termin „akcja charytatywna" pada tu stosunkowo rzadko. Postulat pomocy najbiedniejszym, czy najbardziej potrzebującym, wiąże się znowu z formułowaniem potrzeby wytworzenia prawdziwej wspólnoty religijno-społecznej. Niektórzy z respondentów przestrzegają wprost przed ujmowaniem sprawy wzajemnej pomocy w ramy organizacyjno-urzędowe.

Na uwagę zasługuje też wysuwany tu postulat powierzenia takich właśnie najbardziej potrzebujących — opiece konkretnych osób lub rodzin. Opieka taka mogłaby polegać nie tylko na pomocy w trudnościach materialnych, ale — co bywa niekiedy najistotniejsze — na konkretnej pomocy ludziom starym, niedołężnym, chorym, aż „do pilnowania cudzych dzieci włącznie"

(Ank. 395, małżeństwo, wykszt. wyższe, lat 35 i 36). W 13 wypowiedziach wysuwane są też propozycje większego wykorzystania do takiej opieki osób samotnych, dysponujących czasem a pozbawionych nieraz właśnie środowiska, oraz (zreformowanych) zakonów żeńskich.

Przy tym zagadnieniu wypowiedzi Ankiety wiążą się chyba najwyraźniej z jakimś postulatem ogólnego „powrotu do źródeł" w życiu parafialnym, czyli wprost — do atmosfery wczesnych gmin chrześcijańskich. I rzeczywiście, w prawdziwej wspólnocie religijnej nie powinno być potrzeby wytwarzania anonimowych form dla świadczenia sobie wzajemnej pomocy. Anonimowość ta przyszła chyba w miarę przeobrażania się naturalnych wspólnot w „kościoły" biednych i bogatych, a form wzajemnej pomocy — w żebractwo z jednej, a dobroczynność i filantropię z drugiej strony. W tej sytuacji anonimowość służyła do ukrycia po części może prawdziwego wstydu czy skrępowania, po części zaś — tytułu do swoistej „sławy".

Ten typ dobroczynności w naszych warunkach nie ma już chyba rzeczywiście podstaw. Różnice majątkowe istnieją wprawdzie, przynajmniej między tymi najbiedniejszymi a najlepiej sytuowanymi w każdej parafii — nie są one jednak już mimo wszystko tak jaskrawe. Przede wszystkim jednak ci „sytuowani bardzo dobrze" i rzeczywiście nie borykający się z własnymi kłopotami finansowymi stanowią na ogół odsetek bardzo nieliczny, a więc siłą rzeczy cała sprawa sprowadza się do pomagania przez tych, którzy mają nieco więcej — tym, którzy rzeczywiście mają za mało. Wreszcie — przeobrażeniom uległy chyba jakoś i same „potrzeby": skrajna nędza i głód wymagają innego typu pomocy niż o wiele od nich jednak częściej i na codzień spotykane nie umierające może z głodu, ale wałęsające się przez cały dzień bez opieki dzieci, nie mogące sobie z nimi poradzić samotne i zapracowane matki, czy chorzy — mający nawet i rentę, i bezpłatne lekarstwa, ale nie mogący stanąć po nie w kolejce.

Te właśnie najpowszechniej spotykane potrzeby domagają się przede wszystkim wytworzenia nowego stylu społecznego życia w parafiach. I tutaj też wśród postulatów „uspołecznienia", „zaangażowania", „aktywizacji" — pojawia się w Ankiecie słowo „miłość":

„Pomoc dla najbiedniejszych w parafii powinna być świadectwem czynnej miłości bliźniego."

(Ank. 641, kobieta, adiunkt, lat 35)

I chyba rzeczywiście w całej tej Ankiecie, często pełnej goryczy, często bardzo surowej w sądach — chodzi przede wszystkim o to.

Formułowana wprost, lub nie, tęsknota za jakąś formą rzeczywistej ewangelicznej bezpośredniości i prostoty stoi i u podstaw owego pozornego „antyklerykalizmu", wymagającego „aż" tyle, aby kontakt z własnym proboszczem czy biskupem był tak prosty i łatwy, „jak rozmowa z dobrymi znajomymi lub — z Chrystusem, gdy żył" (ank. 384, rencista, wykszt. wyższe, lat 66). Z niej też ostatecznie, czy z jej nieprzystawania do aktualnej rzeczywistości, zdaje się wypływać cała krytyka spotykanego na codzień „urzędu" parafialnego.

Przy tym dużym uczuleniu na atmosferę wspólnoty i miłości w życiu społeczności parafialnej — respondenci nie wspominają jednak niemal o roli liturgii, przede wszystkim zaś Mszy św. w cementowaniu tej społeczności. Można to, jak się zdaje, tłumaczyć istnieniem w Ankiecie osobnego punktu poświęconego liturgii, co mogło wpłynąć na ograniczenie tej sprawy tylko do niego, tym bardziej, że w ostatniej ankiecie „Znaku" (o modlitwie) rola Mszy św. jest podkreślana często — niejednokrotnie przez osoby wspominające o swym udziale w Ankiecie soborowej.

W każdym razie wśród wypowiedzi na temat parafii o roli Mszy św. mówi tylko jedna osoba:

„Silniejsze podkreślenie społecznego charakteru tej najwspanialszej z naszych modlitw przyczyniłoby się na pewno do integracji tej wspólnoty społecznej, jaką jest a przynajmniej powinna być parafia, a przez nią Kościół. Miałoby to niewątpliwie dodatni wpływ na jedną z bolączek naszego życia w miastach, na poczucie osamotnienia człowieka, zagubionego w tłumie obcych, niczym z nim nie związanych ludzi."

(Ank. 322, ekonomistka, lat 52)

*

„Złożony" w ten sposób z postulatów uczestników Ankiety ideał parafii jest, jak się zdaje, w gruncie rzeczy dość jednolity — na pewno ustawiony wysoko i niełatwy do realizacji. Czy jednak nierealny?

Niezależnie od wszelkich różnic w sytuacji, chciałabym wrócić raz jeszcze do znanych mi przykładów francuskich, o których pisałam kiedyś w „Tygodniku Powszechnym", a które mogą być chyba jakimś dowodem realności rzeczy trudnych.

Proboszcz parafii Colombes pod Paryżem, zaczynający pracę w zupełnie mu obcym, a nierzadko wrogim środowisku od pozdrawiania wszystkich przechodniów — swoich potencjalnych (czy raczej rzeczywistych, choć o tym nie myślących) parafian, odwie-

dzący kolejno, bez zapraszania wszystkie domy — i prowadzący po kilku latach bardzo zwartą parafię robotniczą, ekipa „misyjna" w robotniczej trzynastej dzielnicy Paryża, podobna ekipa Saint-Séverin w paryskiej Dzielnicy Łacińskiej — wszyscy zaczynali pracę w warunkach trudniejszych, bo bez oparcia w tradycyjnym autorytecie księdza, często zaś w ogóle bez ludzi w kościele. W przyjmowanej świadomie jako „misyjna" sytuacji, przychodząc do tych opuszczonych od lat kościołów, musieli z konieczności pierwszych kontaktów szukać poza nimi.

W robotniczej parafii St. Hippolite w Paryżu pracująca tam po dzień dzisiejszy grupa księży objęła przed około dziesięciu laty nieduży kościół z kilkoma dewotkami. Wejście księży w otaczające ich środowisko (przez pewien czas nawet przez zawodową pracę w okolicznych fabrykach), nawiązywanie towarzyskich kontaktów, wykorzystywanych świadomie dla celów duszpasterskich — powoli im ludzi do kościoła sprowadzało. Pierwsi wierni — znajomi z pracy zachodzili tam trochę z uprzejmości, trochę z ciekawości. Dla takich przypadkowych poniekąd gości trzeba było organizować od początku całe duszpasterstwo parafialne. Kazania musiały tłumaczyć dosłownie wszystko, co się w kościele działo — mówiono więc najpierw o Mszy św., potem o Sakramentach itp. Jedno i drugie — to znaczy Msza św. i Sakramenty musiały być też „pokazane" w sposób angażujący bezpośrednio takiego przypadkowego i nie przygotowanego widza — więc z maksymalną prostotą i w zrozumiałym dla niego języku. Na długo przed dyskusjami soborowymi w tego typu parafiach misyjnych na mocy specjalnych pozwoleń stosowano w liturgii (z wyjątkiem Kanonu Mszy św.) w jak największym zakresie język narodowy.

Niemal równie od podstaw organizowano katechizację. Ta, ze względów obyczajowych jakoś się zresztą utrzymywała i przedtem — traktowana jako konieczny warunek dla otrzymania w przyszłości cenionego mimo wszystko w środowisku robotniczym ślubu kościelnego. W ramach tej samej jednak tradycji nauka religii urywała się z zasady po szczęśliwym przebrnięciu przez etap I Komunii św. W tej sytuacji wyłoniła się, jako najpilniejsza, potrzeba stworzenia środowisk dla młodzieży starszej i dorosłych — praktycznie wtórnych analfabetów pod względem wychowania religijnego.

W tych dziedzinach życia parafialnego poważną pomocą dla księży francuskich są znane organizacje katolickiej młodzieży robotniczej, działające centralnie, ale w praktyce przez swych członków ściśle powiązane z życiem parafii. Tacy członkowie organizacji katolickich, nawet jeśli nie są skupieni w „przyparafialnej" komórce organizacyjnej — zawsze stanowią aktyw parafialny,

pierwsze skupiające się wokół kościoła środowisko, posiadające jeszcze ponadto własne możliwości apostolskiego oddziaływania poprzez kontakty w miejscu pracy, zamieszkania itp.

Rezultatem kilkuletniej wspólnej pracy ekipy księży i grupki przypadkowo na terenie ich parafii zamieszkałych *militants* jest dzisiejsza parafia St. Hippolite ze swymi wspólnie i głośno odmawianymi modlitwami Mszy św., regularnymi spotkaniami dyskusyjnymi, skupiającymi mimo późnej pory stosunkowo duży procent parafian, prowadzoną w znacznej mierze przez rodziców w kompletach katechizacją, żywymi środowiskami młodzieżowymi, a przede wszystkim — z widoczną dla przypadkowego obserwatora atmosferą wzajemnej przyjaźni. Ta nieduża wciąż jeszcze, ale już jednak prawie trzystuosobowa grupa ludzi ma rzeczywiście mnóstwo wspólnych spraw. Widać to po zatrzymujących się po Mszy św. przed kościołem grupkach, witających się z sobą nawzajem, mówiących sobie po imieniu (z księżmi włącznie), wreszcie — na zebraniach dyskutujących żywo o potrzebach własnej dzielnicy, za którą poczuwają się wspólnie do pełnej odpowiedzialności jako za teren potencjalnej własnej parafii.

Oczywiście, parafie francuskie nie mogą być traktowane jako wzór do kopiowania, przede wszystkim ze względu na zupełnie inny kontekst społeczny, w jakim powstają i działają.

Przeobrażenia, jakim parafia polska mogłaby lub powinna ulec, muszą bazować na żywych u nas tradycjach katolicyzmu masowego, na kościołach wciąż jeszcze pełnych.

Nie ma też u nas mowy o formach organizacyjnych, stanowiących we Francji zaplecze i pomoc dla pracy parafii. Istnieje zresztą — jak wynika z wypowiedzi ankietowych — pewnego rodzaju niechęć w stosunku do form organizacyjnych, utożsamianych zazwyczaj z wzorami przedwojennymi.

Przy tych wszystkich różnicach przypomnienie takich istniejących realnie wspólnot parafialnych wydaje się jednak pożyteczne właśnie ze względu na to, co stoi u ich podstaw, a co nie zależy od kontekstów społecznych czy historycznych, polskich czy francuskich — po prostu ze względu na realizowaną przez nie próbę oparcia religijnej wspólnoty na przyjaźni i wspólnej modlitwie.

Podobne postawienie w praktyce przede wszystkim na wspólną modlitwę spotkałam także nieco bliżej poza słynnymi eksperymentami francuskimi, poza wypowiedziami Ankiety i w ogóle poza całą dyskusją na temat „zaangażowania" laikatu.

Proboszcz wiejskiej parafii, zapytany o formy społecznego zaangażowania wiernych w życie parafii, odpowiedział bez namysłu, że przecież taką formą jest właśnie Msza św.

A rzecz się działa w parafii bliskiej chyba bardzo marzeniom uczestników Ankiety, bo i nie bardzo wielkiej i takiej, gdzie się doskonale znają sąsiedzi, i bez skrępowania — właśnie po sąsiedzku — swego proboszcza odwiedzają. O każdej porze, a w porze posiłków w szczególności, przez pokój pełniący tu równocześnie funkcje kancelarii, mieszkania, świetlicy i paru innych pomieszczeń — przewijają się gospodarze z sąsiedztwa, kobiety wstępujące po drodze na pogwarkę do sióstr i penetrujące gospodarskim okiem kuchenne garnki, dzieci z tysiącem spraw. Jakoś z tej wzajemnej przyjaźni wynikła i konieczność wspólnego przeciwdziałania największej bolączce okolicy — prawie regularna akcja społeczna w postaci walki z alkoholizmem, i nie organizowane formy pomocy finansowej, i równie nie organizowane „poradnictwo" we wszelkich możliwych sprawach.

Wszystko to odbywa się w sposób zupełnie naturalny, właśnie „między dobrymi znajomymi" — i to w parafii stosunkowo młodej, dobrze już powojennej, budowanej właściwie przez obecnego proboszcza całkiem od podstaw (z budynkiem kościelnym włącznie) i w nie najłatwiejszych warunkach, na dodatek — bardzo rozrzuconej terytorialnie i podmiejskiej, a więc nie obcej bynajmniej powszechnym procesom technizacyjnym i dezintegracyjnym.

I jest tu rzeczywiście u podstaw i w centrum życia parafii, Msza św., śpiewana po łacinie i ze zrozumieniem przez cały kościół, z odczytywaniem części zmiennych po polsku przez ministranta, z wspólnym klękaniem i wstawaniem w odpowiednich momentach. Chóralny śpiew w tym kościele nie ma w sobie zresztą także nic ze „zorganizowanego" tradycyjnego chóru, podzielonego na głosy, kierowanego przez organistę, uważającego nieraz bardziej na dyrygenta niż na ołtarz. Tu po prostu ludzie śpiewają razem, a raczej — chyba rzeczywiście umieją się modlić wspólnie — i z sąsiadami, i z kapłanem.

U innego proboszcza, w innej wsi, dom równie otwarty dawno już stał się wszystkim — świetlicą, salą do spotkań towarzyskich i dyskusyjnych — bardziej niż prywatnym mieszkaniem. Znowu parafia stosunkowo młoda, tworzona od podstaw. Tutaj do cementowania wspólnoty przyczyniły się ponad wszelką wątpliwość z kolei talenty organizacyjne i „towarzyskie" proboszcza: spotkania przy telewizorze, wspólne wycieczki do teatru, własne amatorskie próby teatralne, spotkania towarzyskie na gruncie czysto prywatnym, nawet — wspólne wycieczki „w Polskę". Kościół powierzony od początku tylko opiece wiernych (do tej pory nie ma ani organisty, ani kościelnego) stał się przedmiotem ambicji, oczkiem w głowie i centralnym punktem zainteresowań powstającej wspólnoty, która uczestniczyła także czynnie w jego budo-

wie. Modlić się w nim wspólnie potrafią w sposób całkiem naturalny.

I — jeszcze inna wieś. Tu z kolei wspólnota społeczna była budowana bardzo świadomie od początku przez całą grupę księży. Także w tym wypadku punktem wyjściowym było otwarcie na oścież drzwi kościoła i plebanii, aż do pomysłu przebudowania budynków parafialnych na mieszkania dla potrzebujących ich katolickich rodzin. W rezultacie — i ludzie mają dach nad głową, i powstaje zalążek jeszcze głębszej, rzeczywistej wspólnoty.

Obok tych podstawowych kontaktów codziennych, jeszcze jakieś próby nowego, czy może raczej zapomnianego, odczytania sakramentalnego kapłaństwa: wprowadzanie biskupa do domów przy okazji wizytacji, odwiedzanie przez niego chorych i to bynajmniej nie takich wybranych i najbliżej mieszkających, organizowanie jego spotkań z ludźmi w wyznaczonych godzinach bez obecności miejscowych księży, rozmów z rodzicami bierzmowanych dzieci, wyświęcanie wśród ludu i na oczach ludu kapłana mającego mu służyć, itp.

Przykłady takiego wychodzenia naprzeciw różnym, formułowanym w Ankiecie postulatom dadzą się jeszcze mnożyć. Jeśli nawet nie bardzo długo — to przecież i tych kilkadziesiąt, kilkanaście czy choćby tylko kilka prób o rezultatach już widocznych, prób zaczętych na długo przed Soborem i związanymi z nim dyskusjami — powinno być jakimś podsumowaniem i odpowiedzią dla wątpliwości wysuwanych przez Ankietę.

Podsumowaniem — bo chyba we wszystkich tych „udanych" polskich parafiach inicjatywa wyszła rzeczywiście, jak to postulują respondenci, właśnie od proboszczów; przewidywana przez uczestników Ankiety odpowiedź ze strony wiernych — sprawdziła się chyba także.

Mimo istotnych różnic między sytuacją w tych wiejskich czy „średniomiejskich" parafiach, a obserwowanymi przez respondentów Ankiety parafiami wielkomiejskimi — ich zróżnicowanie społeczne nie warunkuje i warunkować nie może spraw dla wspólnoty parafialnej najistotniejszych — stosunku do wspólnej Ofiary i do miłości.

Może rzeczywiście, niezależnie od indywidualnych metod realizacji, przypomnienie tych dwóch rzeczy i „nauczenie się" ich jest jedyną sensowną formą społecznego zaangażowania w życiu parafialnej wspólnoty religijnej?

Barbara Wosiek

SPODEK

MOJA PRACA KONKURSOWA

REDAKCJA „Znaku" zwróciła się do niżej podpisanego z propozycją napisania artykułu pod roboczym tytułem: „Jak Spodek widzi życie współczesne, po lekturze prac nadesłanych na swoje konkursy".

Stwierdziłem jednak, ciesząc się z tego zaproszenia, że nie stać mnie obecnie na tak obszerną syntezę. Potrafię jedynie napisać artykuł o wiele skromniejszy, ukazujący kulisy konkursów i ujawniający szereg myśli do tej pory niewypowiedzianych, a sprowokowanych przez konkursowych autorów w moim umyśle. Aby je przekazać postanowiłem skonstruować artykuł w sposób następujący:

Będę komentował kolejne konkursy, a w trakcie pisania konkretyzował samemu sobie, co w pierwszym rzędzie utkwiło mi z nich w pamięci. Artykuł pisany w ten sposób nie odpowiada więc w pełni zamówieniu „Znaku". Stanowi on subiektywny, a nie obiektywny skrót myślowy, jest zbiorem refleksji raczej niż stwierdzeń, impresji a nie tez. Obraz powstały z tak luźnego myślenia jest jednak prawdziwy, bo przekazuje rzeczywisty obraz dróg, którymi biegną moje wyobrażenia, skojarzenia i wnioski na tematy konkursowe. Wśród tych refleksji wiele już chyba ujrzało światło dzienne bądź to w felietonach, bądź też w podsumowaniach konkursów. Tu łączę je razem starając się znaleźć zarówno w sobie, jak i w innych jakąś nić przewodnią, wijącą się przez stosy maszynopisów, rękopisów konkursowych i własną moją głowę. Artykuł dlatego nie może być jednak udały, gdyż brak mi dystansu do tego, co czytam i co przeżywam. Dziś wyobcowanie się z siebie i własnej pracy jest jakoś psychologicznie niemożliwe. Proszę mieć więc wyrozumiałość dla wszelkich luk i ścierpieć wszelką niezaspokojoną ciekawość.

Poza częścią refleksyjno-teoretyczną pozwolę sobie na końcu artykułu zrobić kilka uwag prywatnych na temat samego Spodka. Trochę tu głupio pisać o samym sobie, ale właściwie to mam już

w tym wprawę, a przy tym pewne sprawy trzeba nieco wyjaśnić, te mianowicie, o których nie wypada mówić, chociaż należy (!?).

Aby wyjaśnić zawiłości poprzedniego zdania, odwołać się muszę do pewnego cytatu z Simone Weil, który — cóż tu owijać w bawełnę — zarówno pasuje jako motto do wszystkich konkursów, do ich autorów, organizatorów a więc i do mnie także. Simone Weil pisze:

„»Ty mnie nie interesujesz«. Tych słów człowiek do człowieka nie może kierować nie popełniając okrucieństwa i nie raniąc poczucia sprawiedliwości. »Twoja osoba, osobowość mnie nie interesuje«. Te słowa można wypowiedzieć nawet w serdecznej rozmowie między bliskimi przyjaciółmi, nie raniąc najbardziej delikatnych uczuć przyjaźni. Podobnie też można bez poniżenia się mówić: «Moja osoba się nie liczy», ale nie można powiedzieć: »Ja się nie liczę«. Jest to dowodem, że słownictwo nurtu myśli współczesnej zwanego personalistycznym jest mylące. W każdym człowieku jest coś, co jest uświęcone. Ale to nie jest jego osoba, ani w ogóle osobowość ludzka. To po prostu on, ten człowiek".

(Simone Weil: *Osoba ludzka i to co święte*)

SENS ŻYCIA

Może to kogoś zdziwić a innych zgorszyć, ale przy urządzaniu pierwszego z konkursów pt. „Tydzień mojego życia" kierowały mną emocje natury właściwie egoistycznej. Wróciłem po urlopie do redakcji, siadłem za biurkiem i ogarnęła mnie cicha rozpacz. Oto czekał mnie rok nowej pracy, która polega przede wszystkim na obcowaniu z papierem. Bodźcem do inicjatyw, do pomysłów, kontrowersji, źródłem aktywności umysłowej są w naszych warunkach przede wszystkim owe prostokąty przeróżnych czasopism i książek wypełnionych informacjami, artykułami i artykulikami, zdjęciami różnych ludzi, obiektów itd. Również w pracy wewnętrznej samej redakcji czyta się rocznie tysiące stron maszynopisów i rękopisów bądź to je opiniując, bądź też zdobywając z nich informacje o tym, co się dzieje na świecie i wśród ludzi. Jestem, jak z tego wynika, złym dziennikarzem, ponieważ wśród tak zmasowanego papieru (wypełnionego nawet ciekawymi rzeczami i sprawami) czuję się tak, jakby cały świat, o którym się pisze i czyta, był wielką celą wymoszczoną tapetą. Można przebyć w takiej celi wiele lat i wymyślić pewnie dużo cennych i potrzebnych rzeczy, można w niej być również pożytecznym. Jednak w moim odczuciu w papierowym pomieszczeniu świeci sztuczne słońce, a głos ludzki, ów wibrujący różnymi uczuciami,

o wielkiej skali barw i odcieni głos, dociera tu wyciszony, zredukowany, niepełny. Piszę cały czas: dziennikarstwo, ale przecież to samo można powiedzieć o publicystyce. Papier prawdziwy i papier metaforyczny ubezwłasnowolnia mówiących, wyobcowuje ich z własnego myślenia, tak jak gdyby warunkiem dawania świadectwa o życiu w piśmie było zdmuchnięcie gorących płomieni istnienia. Pewnie cierpię na ukrytą, umysłową klaustrofobię. Nie mogąc na to nic poradzić, wrodzona to widocznie cecha, postanowiłem jakoś skutkom dolegliwości zapobiec. Pomyślałem sobie: jeżeli ja czuję się nieco nieuczciwie barłożąc w piśmie na różne tematy, co tydzień wyżymam umysł i wyobraźnię, by skapnęło z nich kilka kropel wątpliwej jakości dowcipów na temat życia, w takim razie o wiele rozsądniej będzie się poddać; poddać przed życiem, podnieść za biurkiem ręce do góry z pustym piórem i powiedzieć — jesteście mądrzejsi ode mnie, gdyż nie siedzicie w papierowej celi. Mam wymyślać zawodowo, jacy jesteście, dzielić Was na grupy i podgrupy wg postaw, zachowania się, genealogii, mędrkować, że winno tak być, a nie inaczej, ponieważ „to i tamto", nie wiedząc w końcu, jak jest, lepiej Wam samym oddam głos. Zatem pomysł konkursu wynikł z poczucia własnej niemożności, indywidualnego protestu przeciw niespełnieniu niepisanych warunków umowy społecznej pomiędzy Czytelnikami a dziennikarzem.

Wiem, że tkwi w tym jakaś donkiszoteria. Życie nigdy nie zostanie pochwycone na gorąco. Stygnie w słowach. Może jedynie sztuka potrafi temu zapobiec. Ale i sztukę ogarnęło dziś jakieś spapierzenie wyrażające się tym, że bodźcem do jej powstawania, do narodzin wielu utworów literackich stały się inne utwory literackie. Papier zapładnia papier. (Straszne!) Stąd tak wysublimowany intelektualizm, abstrakcyjność dzieł, z którymi nie potrafimy nawiązać osobistego kontaktu; instynktownie zupełnie każdy z nas czuje, że on sam nie jest przecież abstrakcją, lub ideą, nawet najszlachetniejszą, że skórę jego piecze prawdziwe słońce i chłodzi melancholia prawdziwych wieczorów.

Jak z tych wynurzeń widać, wszystko zaczęło się od tego, że Spodek, jak się to dzisiaj potocznie mówi, „sfrustrował" się wśród papierzysk.

Konkurs, jego rozmiary, a przede wszystkim wielka szczerość jego uczestników wskazuje, że inicjatywa podjęta przez „Tygodnik Powszechny" zrozumiana została jednak jako przemyślany sposób, tendencyjnie stworzona okazja dla wypowiadania rzeczy niewypowiedzianych. Ukazałem przed chwilą inne nieco kulisy całej afery. Z perspektywy czasu przestały one już być ważne. W rzeczywistości bowiem bez względu na źródła pomysłów, okazja taka

została stworzona i ludzie spontanicznie z niej zaczęli korzystać. Rzecz teraz wymaga podsumowania. Zatem podsumowujmy, skoro taki już przypadł nam w udziale zawód.

Czy jest rzeczą normalną, że sprawami, które należą zazwyczaj do intymnej wymiany poglądów pomiędzy małżonkami, przyjaciółmi, owieczką i pasterzem, dziećmi i rodzicami lub na odwrót, że z najskrytszymi nieraz sprawami swego życia ludzie zwracają się nie tylko do tych osób, lecz również do pisma, do gazetowego felietonisty. Proszę sobie zdać sprawę, że liczba prac konkursowych drukowanych w „Tygodniku" jest zawsze tylko znikomym procentem całości nadsyłanych materiałów. Bardzo wiele z nich opatrzonych jest zawsze adnotacją „nie do druku", „tylko do wiadomości Spodka" i dopiero ich lektura może być podstawą do sądów nad tym prasowym (raczej życiowym) zjawiskiem, które omawiam. Znajomość całego materiału konkursowego „Tygodnia mojego życia" wyraźnie wskazuje na to, że potrzeba wypowiedzenia przed kimś trzecim swojego życia jest bardzo dziś intensywna i częsta. Jakie są tego zjawiska przyczyny?

Ja osobiście widzę właściwie tylko jedną taką przyczynę, a określam ją własnym terminem: „chorobą samotności". To sformułowanie wymaga wyjaśnienia. O samotności mówi się dzisiaj często i w różnych tonacjach: od suchego stwierdzenia poprzez podniesiony, zdenerwowany głos, aż po krzyk, raz egzaltowany i pusty, kiedy indziej prawdziwy. Pozostańmy dla ostrożności przy stwierdzeniach oschłych. *Poczucie samotności, o którym piszę, jest to jakieś subiektywne poczucie braku kontaktu z innym człowiekiem lub ludźmi, który pozwoliłby w sposób obustronnie bezinteresowny wyładować czy zrealizować wewnętrzne, duchowe potrzeby, określane ogólnie jako „moje sprawy osobiste".*

Aspekt „bezinteresowności" posiada dla całej sprawy olbrzymie znaczenie. Bo tylko wtedy, gdy ktoś jest przekonany, że wzajemny kontakt pomiędzy „mną i tobą" jest bezinteresowny, znajduje w tym spotkaniu potwierdzenie istnienia wartości, na których brak „choruje". Ludzie nie tylko szukają potwierdzenia tego, że są „tym czy tamtym", w sensie hierarchizowania moralnego, intelektualnego czy zawodowego, czyli w sensie ważności osobistej w płytszym tego pojęcia rozumieniu. Może bardziej chodzi im o wzajemne uznanie swej wartości immanentnej, ludzkiej. „Ty mnie nie interesujesz." To prawda — tych słów nie można kierować do człowieka nie popełniając okrucieństwa i nie raniąc poczucia sprawiedliwości.

Konkurs, o którym piszę, już sam w sobie, przez rozgłos, jaki

wówczas uzyskał i rozmiary, wykazał, że wymiar wewnętrznej sprawiedliwości jest wielu ludziom bardzo potrzebny. Co więcej, że jest to pragnienie żywiołowe, wyrażające się spontanicznie w różnych okolicznościach życia. Dodać by jeszcze trzeba, że chęć wzbudzenia zainteresowania swoim zwykłym, skromnym, anonimowym człowieczeństwem sama w sobie nie może być poczytana za interesowną. To właśnie sposób myślenia narzucający fałszywe przekonanie, że wszystko, cokolwiek robimy, myślimy i czujemy, zdeterminowane jest przez jakiś „interesowny interes" (uświadamiany lub nieuświadamiany), czyli krąg ludzi, w którym kryteria takie funkcjonują, trudnym do utrzymania.

Samotność, o której tu tak uczenie rozprawiamy, polega więc na chronicznym poczuciu „braku". Gdy brak ów nie jest zaspokajany, życie toczy się pozostawione samo sobie, głodne, bez potwierdzenia swego sensu z zewnątrz, bez przekonania, że ma ono wartość czyli sens. Do tego, by mieć trwałe poczucie sensu, nie wystarczy wcale jego rozumowa motywacja. Człowiek kierujący się wyłącznie rozumem jest „niemożliwością". Jeżeli w swoim przekonaniu potrafi się on do tego ograniczać, w rzeczywistości jest rannym zwierzęciem, zwierzęciem myślącym, które kroczy na nienaturalnie sztywnych nogach przez wertepy i zasadzki życia, co musi się skończyć potknięciem lub wręcz katastrofą. Z natury swojej — taka jest już ta moja filozofia — nawet najmocniejsi potrzebują potwierdzenia siebie przez kogoś lub Kogoś. Zależni jesteśmy bardzo od czyjejś bezinteresowności, którą zaliczmy do koniecznych warunków poczucia sensu życia. Słabi jesteśmy, nawet wtedy, gdy mamy na ten temat odmienne zdanie.

Bardzo często w pracach konkursowych pisanych w zasadzie przez ludzi wierzących w Boga, On właśnie jest tym Kimś, kto zupełnie bezinteresownie dowartościowuje, docenia w nas człowieczeństwo. Ale subiektywne poczucie, wewnętrzna wiedza o wyzwalającej Obecności w miejscu Wielkiego Braku, nie jest rzeczą stałą. Częste wyobrażenia o Bogu jako o groźnym Prokuratorze wpędzają ludzi w stan „frustracji religijnej" a nie w krainę ładu Miłości. Poza tym, gdy świat ludzki, najbliższe otoczenie, obce jest, jałowe, obojętne dla sprawy ludzkiej, wtedy następuje charakterystyczne rozdarcie. Coś jest bowiem dziś w człowieku takiego, że na ogół z trudem znosi sprzeczność; pomiędzy pełnią Boga i pustką ludzką. Może właśnie dlatego Ewangelia mówi o zgorszeniu przychodzącym przez człowieka. Tylko że zgorszenia nie należy sobie wyobrażać wyłącznie pod postaciami aktywnego, konkretnego zła. Zło *ex definitione* jest brakiem dobra. „Wcielona" nienawiść prowokuje do sprecyzowanego sprzeciwu umiejscowionego

w czymś, lub w kimś określonym: człowieku, grupie ludzi, idei itd. Brak dobra nieskonkretyzowany, tak dzisiaj częsty, owa nieruchoma, milcząca obojętność, to „NIC" trawiące „czyjś dzień jak codzień" wypływa z nieuchwytnego braku w innych ludziach tego, co do sensownego istnienia jest niezbędne. Gorszymy, czynimy ludziom gorzej, gdy mamy brak w samych sobie. Jesteśmy źli — nie robiąc nic złego. Tak więc mylą się ludzie przypisując zawsze komuś lub czemuś winę za swoją samotność. Winne jest owo „NIC" trawiące świat.

Tak uogólniając rzecz całą wydaje mi się (w oparciu już o papierowe wiadomości), że to ten Wielki Brak jest kuszeniem współczesnego świata. Można go wypełnić albo histerią, albo termojądrowym wybuchem, albo kawiarnianymi sporami, a można również inaczej — wymierzeniem sprawiedliwości, której domagała się Simone Weil.

Termojądrowy wybuch nie znalazł się w tych rozmyślaniach na zasadzie efektownego ozdobnika. Dzienniki konkursowe były spisywane jesienią 1961 roku, w dniach tzw. „kryzysu berlińskiego". Aczkolwiek cechą charakterystyczną wszelkich prac konkursowych jest minimalne zainteresowanie (wprost) polityką, to jednak w tym wypadku historia wkroczyła na konkursową scenę bardzo energicznym krokiem.

Czy zresztą należy użyć w tym wypadku określenia „polityka"? Nieco to zawęża zagadnienie. Dreszcz strachu przebiegający przez zapisy dzienników z jesieni 1961 roku wywołany był wizją zniszczenia nie tylko własnego życia, lecz przeczuciem jakiejś katastrofy ogólnej. Ówczesne wydarzenia spowodowały różnorakie reakcje indywidualne. Ludzie ciężko doświadczeni przez ostatnią wojnę, osoby z urazami nerwowymi o wyraźnej genealogii wojennej, matki rozmyślające, co stanie się z ich dziećmi, wszyscy troszczący się o innych, stanęli raptem przed obezwładniającą wizją możliwości wydarzeń przerastających ich siły. Wymienione reakcje przypominały swą atmosferą stan lękliwej bezradności, która ogarnia człowieka w obliczu żywiołowych klęsk.

Gdybym nie czytał owych prac konkursowych i gdybym nie znajdował we wszelkiej korenspondecji tego typu, m. in. w materiałach nadesłanych obecnie w roku 1963 na konkurs „Myślę o swojej przyszłości", bardzo częstych wzmianek o lęku przed wojną, nigdy bym prawdę mówiąc nie uwierzył, że jest on tak rozpowszechniony. Nie należy, oczywiście, przesadzać i robić z tej sprawy problemu zasadniczego w naszych rozważaniach. Pewne jest jednak, że wojna tkwi w naszej podświadomości, a myśl o niej nie opuszcza naszego życia. Jaki to ma wpływ na poczucie istnienia owego braku nie tylko w otoczeniu, ale i w świecie, który

zamieszkujemy, trudno rozpoznać. Lęk, dosyć nieskonkretyzowany, przed anonimowym złem, nie jest uczuciem godnym ludzkiej egzystencji. Z pewnością więc ma on jakiś wpływ na zachwianie poczucia własnej wartości u „szarego człowieka" przeżywającego z goryczą swoją niemoc w obliczu zagrażających mu irracjonalnych potęg. Z drugiej strony aprobata wszelkiego działania na rzecz pokoju i ustabilizowanej egzystencji nie jest w opisanych psychologicznych warunkach gołosłowna. Jest racją ratowania nie tylko własnego, małego istnienia, ale również czegoś więcej — godności człowieka jako takiego, wartości zanegowanej jak gdyby przez współczesność. W tym sensie problem tu poruszony posiada również swoją wymowę polityczną, w głębokim rozumieniu pojęcia polityki, którą także uprawia ta część świata, gdzie żyjemy.

Brak, o którym tu mówiliśmy, brak wartości nasycających dostatecznie intensywnie codzienne życie, posiada również swoje przyczyny bardziej namacalne, mniej filozoficzne. Przejdźmy więc do faktografii konkursu.

Wśród przyczyn osamotnienia w tym specjalnym znaczeniu, które tu staram się przedstawić, na czoło wysuwają się takie zjawiska jak: chroniczny brak czasu na tzw. „życie osobiste", rodzinne, uczuciowe, małżeńskie, kulturalne, towarzyskie. Brak czasu i nadmiar obowiązków. Zwłaszcza w wielkich miastach przyczynia się do tego często wadliwa organizacja życia: czasochłonna komunikacja, wspólne mieszkanie itp.

Mimo że sprawy te są ogólnie znane, niesposób mi się jednak opędzić refleksji, że obok „technicznie" umotywowanego braku czasu przy nadmiarze spraw do załatwienia, przepracowaniu itp., występuje w naszym życiu jeszcze inne zjawisko, już o charakterze czysto psychologicznym, wyobraźniowym. Jest to stan, który nazywam „wewnętrznym pośpiechem", jeżeli nie wręcz popłochem. Chodzi o to, że wiele osób, których obiektywne warunki życia nie zmuszają do pośpiechu, które mają sporo wolnego czasu, subiektywnie odczuwają coś wręcz odwrotnego: pośpiech. W skutkach swoich „wewnętrzna gonitwa" wywołuje tak częste refleksje o konieczności intensywnego korzystania z życia, gdyż nie jest ono długie, nasuwa na myśl już trzydziesto-, lub czterdziestoletnim osobom natrętne wyobrażenia okropnej starości. Głód emocjonalnych przeżyć łączy się jakoś z tym poczuciem „spełniania radości życia" w pośpiechu, w ciągłym „za mało", „to nie to". Możliwości są niewspółmierne z chęciami. Poczucie niespełnienia ideału bytowania wprowadza do duszy niepokój uniemożliwający wewnętrzną stabilizację człowieka. Czym innym bowiem jest „poprzestawanie na małym" z przekonania, a nawet wyboru, a czym innym stały

sprzeciw, brak akceptacji „tego co jest" z żywą tęsknotą do wspaniałego życia oglądanego w kinie i ilustrowanych magazynach. Wśród prac konkursu „Tydzień mojego życia" wyróżnić zresztą można łatwo pewne grupy autorów, którzy najczęściej piszą o poczuciu niespełnienia, „osamotnienia", „wiecznym pośpiechu" i braku czasu na „życie osobiste". Są to m. in. pracujące matki, kobiety chyba najciężej pracujące w Polsce, zwłaszcza w wypadku gdy rodzina jest wielodzietna, a mąż „mało obecny w domu". Potem idą ci wszyscy, którzy założywszy rodzinę dokształcają się na studiach zaocznych, a takich jest bardzo dużo. Wśród grup zawodowych wybijają się lekarze, ludzie przepracowani i nie zawsze dobrze zarabiający mimo wielkiego nakładu sił. Wydawałoby się, że takie wyliczenie wszystko tłumaczy. Z pewnością tłumaczy wiele, ale nie wszystko. Występuje bowiem jeszcze charakterystyczne zjawisko niezgodności „tego, czego się pragnie, z tym, co się posiada" i to nie w płaszczyźnie spraw materialnych, ale głównie w warstwie głębszej, tej, którą określiliśmy „życiem osobistym". Wracamy do owego poczucia braku, niezaspokojonego głodu jakichś wartości niezależnych od gorszej lub lepszej sytuacji piszącego. I tak np. dzieci nie zawsze są radością rodziców i nie przedstawiają tak satysfakcjonującej wartości by mogła ona wystarczyć jako dostateczna racja poczucia sensu istnienia. Może jest to tylko zjawisko charakterystyczne dla kręgów inteligencji? Przypuszczam, że nie tylko.

Wszak na plan pierwszy w moich tytułach konkursowych wysuwane są „zaimki osobowe": „moje", „nasze", „swoje". Tym samym eksponowane są w pracach refleksje nad jednostkowym, własnym losem. W oczach piszących sens tego losu wymaga głębszej i trwalszej motywacji, aniżeli np. sens życia dla dzieci, „bo dorosną i odejdą", niż zadowolenie z pracy, bo „to połykający wszystkie wysiłki moloch" lub „trudno myśleć w tym zawod"'e o jakiejś karierze". Z braku poczucia satysfakcji w tych dziedzinach życia (jeżeli ma on miejsce) rodzi się pogoń za pełnością życia, jego urodą, co z jednej strony można osiągnąć zdobywając pewien standard materialny, z drugiej strony uzyskawszy zadowolenie na drodze „bezinteresownej" jego afirmacji w sferze życia uczuciowego, w miłości, w poznawaniu świata — czytanie plus podróże, turystyka — w naukowym lub praktycznym, techniczno-zawodowym dorobku, a także w zrozumieniu tajemnicy życia prześwietlonego Bożą mądrością.

Raz jeszcze podkreślam, że większość ludzi, o których tu piszę, wierzy w Boga i stara się z tego faktu wyciągnąć życiowe i intelektualne konsekwencje. Toteż wielu autorów „odnajduje się" w pośpiechu życia na drodze akceptacji praktycznej i myślowej

rzeczywistości religijnej, gdyż akceptacja taka hierarchizuje pragnienia i ludzkie głody, a w stosunku do siebie samego wyrabia poczucie krytycznego dystansu. Często jednak zdarza się, że tęsknota „za tym, czego się pragnie, ale jest nieosiągalne", że ta łapczywość w chęci korzystania z życia doprowadza do wielu konfliktów natury światopoglądowej i praktyczno-ludzkiej, np. w obcowaniu ludzi ze sobą, w małżeństwie, rodzinie, w otoczeniu. To „wieczne niezadowolenie" tak charakterystyczne, tak często manifestujące się nieumotywowanymi narzekaniami, tkwi korzeniami w przeżywaniu jakiegoś braku, który się nosi razem z sobą. Czy jest to ów Wielki Brak charakteryzujący nasze czasy, czy inny mniejszy, w formacie indywidualnym, czy częstotliwość występowania opisanej tu postawy jest skutkiem nerwowości życia, czy też wina leży gdzie indziej, na te pytania nie podejmuję się znaleźć odpowiedzi. Pozwoliłem sobie tu wysunąć jedynie pewne sugestie, które są odbiciem własnych przemyśleń.

Każdy uogólniający opis życia zubaża je o dość istotne jego walory. Pisałem o tym na wstępie rozdziału. Buntowałem się przeciwko papierologii i oto już sam wyprodukowałem dodatkowych kilka dekagramów publicystycznych rozważań. W przedstawionym tu obrazie pewne sprawy zostały wyjaskrawione, inne pominięte. Nie ma jednak innej drogi porozumienia się. Trudno jest przede wszystkim przekazać to uczucie, ów nastrój, który ogarnia mnie każdorazowo, gdy biorę kopertę po kopercie, rozcinam ją, czytam tekst nadesłany na konkurs i oto z godziny na godzinę poszerza się panorama naszych świętych i nieświętych żywotów, jeszcze niewystygłych, aktualnych, w stanie bezustannych fluktuacji tak różnorodnych, że poza jakąś melancholią i zadumą nad istnieniem tego kogoś, kto udokumentował kilka chwil myślenia i przeżywania nie pozostaje nic, tylko prośba o łaskawość i wyrozumienie dla naszych niepokojów, pomyłek i pragnień. A nie są one wcale takie błahe.

MIŁOŚĆ

Miłość, małżeństwo, rodzina — to sytuacje, które są dziś w specjalnej cenie, gdyż właśnie poprzez nie można zaspokoić głód osobistego życia, zapełnić poczucie braku. Miłość, czyli „ty mnie interesujesz"; ale nie dlatego tylko, że mam taką to a taką osobowość, lecz dlatego po prostu, że jestem tym, a nie innym człowiekiem. Nikt nie mówi „kocham twoją osobowość", lecz „kocham ciebie". W tym spontanicznym wyznaniu znajdują swój wyraz prawdy największe.

Tak powszechne zainteresowanie ludzi współczesnych miłością, komplikacjami rodzinnymi, życiem intymnym, psychologią związku „nas dwojga", nie wypływa wyłącznie z naturalnej i starej jak świat ciekawości tej sfery ludzkich doznań i doświadczeń. W obecnych warunkach erotyka i małżeńska przyjaźń, macierzyństwo i własny dom stały się przedmiotem intensywniej przeżywanych tęsknot, które uważać można za pewnego rodzaju rekompensatę za straty poniesione (wojna!) lub ponoszone gdzie indziej. Miłość wraz z całym blaskiem sfery przeżyć erotycznych, macierzyństwo i ojcostwo, własne miejsce na ziemi, poczucie własności niepowtarzalnej w stosunku do partnera (ki) i świadomość złych i dobrych, ale wspólnych doświadczeń: to wszystko są wartości, których się szuka tym intensywniej, im mniej inne dziedziny życia dają osobistej satysfakcji. Mówię o tęsknotach, o nastawieniu psychologicznym. Praktyka, realizacja pragnień natrafia, oczywiście, na te same przeszkody subiektywne i obiektywne co zawsze.

W czasie lektury materiałów konkursu „Tydzień mojego życia" takie właśnie sformułowałem sobie wnioski odnośnie życia domowego, rodzinnego a potem pragnąłem je sprawdzić, ogłaszając następny konkurs. Nie tylko sprawdzić, również poszerzyć wiedzę o tym, co się dzieje na tym polu walki o szczęście. Ale to jeszcze nie są wszystkie motywy wyboru tematu. Spodkowa klaustrofobia w papierowym świecie nie wygasła, a konkurs „Nas dwoje" był w moim życiu dalszą fazą przegryzania się przez biały mur. Tym razem bunt miał bardziej sprecyzowany kierunek, czego wynikiem był bardziej szczegółowy temat konkursu. W moim mianowicie odczuciu bogata literatura przedmiotu, te wszystkie dywagacje specjalistów od socjologii rodziny, fizjologii miłości, psychologii i pedagogiki, socjo-patologii i moralności ujmują zagadnienie od strony społecznych efektów związku „ich dwojga". Jeżeli nawet diagnozy i dobre rady ludzi nauki dotyczą spraw indywidualnych, w ich jednostkowym mikrowymiarze, to i tak są one do dna przeracjonalizowane, a w swej intencji zmierzają do „użytkowych korzyści". W naukowym obrazie miłości brak elementu tajemnicy. Osobiście jestem natomiast przekonany jak wielu innych, zwykłych ludzi, że miłość mężczyzny z kobietą zawiera pierwiastek tajemnicy. Miłość to fizjologia, psychologia i socjologia, ale również i misterium spraw nie do nazwania i nie do rozwikłania. Z góry byłem o tym przekonany, a materiały konkursowe tylko mnie utwierdziły w przekonaniu, że miłość i wspólnota „ich dwojga" to coś tak doniosłego, że sens życia kogoś z Jasła, Warszawy czy Zielonej Góry uzależniony jest bardziej od dobrej czy złej jego miłości, aniżeli od społecznych fluktuacji zewnętrznych. Wreszcie liczba wzajemnych zazębień różnych sfer życia

wewnętrznego z miłością do drugiego człowieka, jest tak ogromna, że mało jest innych dziedzin życia, które są z jednej strony tak skomplikowane, a z drugiej strony tak doniosłe w zrozumieniu ludzkiej sytuacji w świecie. Ludzie spontanicznie i instynktownie tęsknią za spełnieniem samego siebie w miłości do „niej" lub do „niego", a życie bez miłości wydaje się dzisiaj cięższe aniżeli kiedykolwiek. Dowiedziałem się o tym z wielu wyznań osób idących pojedynczo przez świat (co nie jest, oczywiście, regułą ani żelazną prawidłowością).

Gdybym chciał szukać ilustracji dla wysuwanych tu tez ogólnych, odwołać bym się musiał do współczesnej, najlepszej literatury i filmu. Typowa „para kochanków" pojawiająca się w różnych utworach, to dwoje ludzi łaknących szczęścia, szukających ciepła, które dać może na świecie tylko miłość drugiego człowieka, para odgrywająca swój miłosny dramat w scenerii oschłej, w pustce otoczenia, w jakiejś koniecznej izolacji. Odpowiedzią na jałowość otaczającego świata jest ich miłość w tych warunkach tragiczna, bo *nie zakorzeniona w niczym, co by nadawało jej wyzwalający sens* — ani w społeczeństwie, ani w Bogu... W życiu nie wygląda to wszystko aż tak drapieżnie. „*Ale coś z tego w tym wszystkim jest.*" Dlatego bezpośrednim celem konkursu „Nas dwoje" miało być dowartościowanie spraw osieroconych, ukazanie spraw rzadko zauważalnych przez samych ludzi, jak i owych specjalistów miłością *ex professo* się zajmujących. Już sam tytuł, hasło wywoławcze zwracające uwagę na indywidualny, a nie instytucjonalny sens miłości i małżeństwa, spełnić miał rolę wykrzyknika przypominającego o tym, że przedmiotem misterium miłości jest żywa ludzka istota, a nie teza naukowa lub tzw. społeczna komórka.

W efekcie otrzymałem ok. 300 prac, czyli ok. 3 000 stron maszynopisu wyjawiającego „co się komu kojarzy" z „nas dwojgiem". Proszę bowiem zauważyć, że pod hasłem wywoławczym brak było w konkursie specjalnych uściśleń wymogu: jak należy pracę pisać i na co w niej zwracać uwagę. Z tego powodu konkurs był swoistym plebiscytem na temat „co to właściwie jest miłość", kim jest „nas dwoje". Oto wyniki plebiscytu.

Sporządzanie prac konkursowych miało dla ich autorów charakter odświętny. Spisywali oni bilans indywidualnych lub wspólnych perypetii, sięgając niekiedy w odległe lata, porównywali swoje przedmałżeńskie plany z tym, co nastąpiło później, skarżyli się, opowiadali, snuli najrozmaitsze refleksje niekoniecznie związane bezpośrednio z „ich dwojgiem", ale jakoś zawsze o główny temat zaczepione. Tak szerokie potraktowanie tematu, jest — uważam — bardzo znamienne. W ten właśnie sposób wyszły na

jaw liczne powiązania miłości, zrośnięte z całokształtem życia wewnętrznego człowieka.

Wyniki dziwnego plebiscytu trudno jest ująć zatem w jednym zdaniu. Nie odbiegnę jednak daleko od prawdy, gdy powiem, że większość autorów, zwłaszcza młodszych, najbardziej pasjonowało pytanie „czym jest dobra miłość?", tzn. taka miłość, która byłaby gwarancją trwałości związku bez względu na wszelkie przeciwności, na które musi ona w życiu napotkać.

Silna tendencja do wartościowania swego związku w kategoriach etycznych, ogólnożyciowych, w perspektywie całego kompleksu wzajemnie zazębiających się o siebie spraw, to obrona przeciwko presji opinii zewnętrznej. Prawdziwe lub przesadzone wieści o częstych rozwodach, relatywności uczuć itp. tak często spotykane w towarzyskich rozmowach, w młodych ludziach wytwarzają przekonanie, że szczęście, o którym tak marzą, z góry już jest skazane na niepowodzenie. Jeżeli potem, jak to musi się zdarzyć, zakochawszy się zapominają o wszelkich przeszkodach, nie myślą nawet o ich istnieniu, to jednak trzeźwe spojrzenie w dalszą przyszłość, które prędzej czy później musi się pojawić, przepojone jest często obawą, nasycone nutką sceptycyzmu, nie zawsze zdrowego. I właśnie jako cechę szczególnego stosunku do miłości młodych małżeństw należy podkreślić tak częstą u nich wczesną rezygnację ze zbyt wielkich uczuć i wzniosłych celów na rzecz kompromisowej trwałości „nas dwojga". Wspomniane symptomy niepokoju o szczęście są chyba również spowodowane tym, co ogólnikowo nazywamy „zachwianiem się wartości", dezorientacją, zamieszaniem obyczajowym i etycznym. Że zamieszanie takie istnieje, nie ulega wątpliwości. Zbyt wiele prac autorów zarówno młodych jak i starych, pochodzących z najrozmaitszych środowisk, wspominało o tym wprost w swoich pracach. Inne znowu prace mogą posłużyć jako znakomita ilustracja swoistego chaosu pojęć i norm wydającego w skutkach tragiczne owoce. Silny akcent etyczny usymbolizowany pytaniem „co oznacza dobra miłość" jest odruchem samoobrony „ich dwojga" przed relatywizacją tego, co najdroższe, najważniejsze, co warunkuje sens życia w pogmatwanym świecie. Pytanie to jednak daleko wykracza poza normy problematyki miłości pomiędzy kobietą i mężczyzną, a może też trzeba to określić inaczej, ono właśnie dowartościowuje pojęcia zbyt zracjonalizowane przez specjalistów od współczesnej „sztuki kochania". Chodzi wszak nie tylko o „dobroć funkcjonalną", lecz o to, co jest wartością wypełniającą Wielki Brak.

Większość autorów konkursu „Nas dwoje" to ludzie wierzący w Boga. Odpowiedź na pytanie „co oznacza dobra miłość" znajdują

oni w chrześcijańskich wzorach Miłości. Bardzo często cytowany był w konkursie Pawłowy hymn na cześć miłości doskonałej. Spełnianie jej w pożyciu małżeńskim, wcielanie tej Miłości w związek „ich dwojga" to jak gdyby główne przykazanie przyjaźni dwojga ludzi połączonych ze sobą na śmierć i życie. Jednym słowem gwarancji szczęścia szuka się w dobroci trudnej, polegającej na przezwyciężaniu siebie samego, swojego egotyzmu czy egoizmu na rzecz tej drugiej istoty, którą w ten sposób kocham nawet wtedy, gdy np. „nasze małżeństwo okazało się pomyłką".

Tak mocny akcent na etyczny walor związku „ich dwojga" przy jednoczesnym pomijaniu wszelkich innych warunków, które winien on spełniać, by miłość była pełna, uważać chyba trzeba za pewne *novum*. Przecież prac konkursowych nie pisali bynajmniej ludzie bardzo pobożni lub świątobliwi. Raczej „przeciętni zjadacze chleba powszedniego", nie rozmyślający bynajmniej co dzień o cnotach doskonałych, lecz o tym, gdzie tu jeszcze trochę grosiwa zarobić na życie. Przez tych wszystkich ludzi przemawia więc samodzielnie zdobyte doświadczenie, które mówi, że nic tak nie gwarantuje „dobra", jak człowiek potrafiący rezygnować w potrzebie na rzecz drugiego człowieka i to w sposób bezinteresowny. Bezinteresowność ofiary, to po prostu miłość. Dobra miłość. Czy może jednak istnieć również „zła miłość"? Okazuje się, że może. Polega to na tym — nie mało w konkursie znaleźć można było na to przykładów — że związek „ich dwojga" wprost nie wiadomo dlaczego przetrwał tak wiele lat, czasem pół i więcej wieku. Te związki to jedno pasmo nieporozumień, walk, wzajemnych krzywd i różnych innych niepospolitych wprost, burzliwych, tragicznych perypetii. Mimo to jakaś tajemnicza konieczność bycia ze sobą razem nie pozwoliła ludziom rozejść się i pójść swoją drogą. Te pary robią wrażenie skazańców, „ich dwoje" to dwie istoty skazane na siebie — przez co, przez kogo, dlaczego? Przecież mogłyby odejść od siebie. Oni sami tak to określają: my się mimo wszystko zawsze kochaliśmy, biedna była ta nasza miłość, ale była. Docieramy tu do tajemnic, które trudno jest dostrzec komuś z boku. Bo te związki, o których w tej chwili mówię, urągają wszelkim zasadom ufundowanym przez mądrych specjalistów od „sztuki kochania". A jednak istnieją z własnej woli.

Okazuje się więc, że „ich dwoje", łącząca ich dobra lub „zła" miłość, to naprawdę misterium, w którym biorą udział nie tylko namiętności, ale i siły „etyczne" dobra lub zła. Już samo sformułowanie „zła miłość" wyraża tę dialektyczną sprzeczność pomiędzy tendencją do ustanowienia szczęśliwego ładu i tendencją, siłą, która ów ład psuje. Miłość ludzka nosi na sobie wyraźnie ślad

jakiegoś pęknięcia sięgającego samego dna, do rdzenia spajającego los ludzi na zawsze.

Nie trzeba chyba udowadniać, że wszystkie te doznania mają w sobie coś z istoty życia, jego wielkiej przygody, za którą tak tęskni współczesny człowiek. Właściwie nie mylą się więc tak bardzo ci, którzy „lecą jak ćma w ogień". Kwestią jest tylko to, czy są wewnętrznie do tej przygody, do odegrania swej największej roli przygotowani, czy są na nią gotowi. Bo miłość i małżeństwo — jak to formułują autorzy konkursu — jest rzeczywistą, obnażającą wszystkich próbą „bycia naprawdę człowiekiem".

Jak nim być — pyta konkurs „nas dwoje".

W publicystycznych rozważaniach na temat współczesnej miłości dużo miejsca zajmują problemy seksualne. W samym konkursie nie zajmują one eksponowanego miejsca. Nie oznacza to, by nie były one ważne lub by ich wagi niedoceniali sami autorzy prac. W większości jednak wypadków sądzą oni, że nie od tej strony należy szukać istoty „dobrej miłości". Z kolei nie oznacza to, by moi korespondenci byli angelologami lub wręcz ascetami. Na pewno nie.

Szukając siebie, swojego miejsca na ziemi, sensu osobistego życia w małżeństwie ludzie szukają również piękna, którego im jakoś brak w codziennej szarzyźnie zwykłych spraw. Sfera spraw erotycznych jawi się przed nami nie tylko jako przygoda (w tym zbanalizowanym sensie), ale jako doznanie piękna, które jest moją tylko własnością, które tylko my „we dwoje" przeżywamy. Sądzę, że kompensacyjny charakter „ucieczki" w miłosny azyl przed światem obojętnym na los człowieka, prowadzi czasami, może i często, do wyolbrzymionych wyobrażeń, do mistyfikacji erotycznej tak silne piętno wyciskającej na współczesnych wzorach miłości. Zespół zjawisk nazywanych „kulturą masową" jedynie intensyfikuje pragnienia i rozdyma pojęcia, które w zetknięciu z rzeczywistością, dają niekiedy skutki katastrofalne. Wielki Brak może człowiek wypełnić tylko miłością realną, rzeczywistą. Jedna namiętność musi wspierać drugą, by miłość była dobrą.

Toteż bardzo znamiennym zjawiskiem jest powszechność rozczarowania, że „smak miodu" wcale nie jest tak słodki. I znów mamy tu do czynienia z rozczarowaniem starym jak świat, a jednak dzisiaj przybierającym inne formy wyobraźniowe, jak również większe chyba rozmiary, aniżeli było to ongiś.

Już chociażby sprawa zapobiegania niechcianej ciąży, lęk przed następnym dzieckiem trawiący taką masę młodych małżeństw nie tylko inteligenckich. W grę wchodzą tu takie siły, jak pragnienie

pełnego życia, bytu dostatniego, pozwalającego na korzystanie z uroków cywilizowanego świata, na ekspansję osobistą wzmożoną przez to, że ze światem walczymy „we dwoje", a nie pojedynczo. Tymczasem większa ilość dzieci przekreśla w przekonaniu konkursowych autorów (nie wszystkich, rzecz jasna) pełne życie. Macierzyństwo, ojcostwo, rodzina przestały być psychologiczną rekompensatą pragnień niezrealizowanych, tych które zostały zahamowane w pół drogi przez małego krzykacza i wszystkie materialne skutki pojawienia się go na ziemi. Zresztą reakcje „na dziecko" są często tak samo paradoksalne jak owo poczucie braku czasu u ludzi, którzy go wcale mało nie mają. Radość, którą wnosi ono do domu, w małżeństwo, jest powszechna, szczęście całkowite, a jednocześnie ludzie dosłownie wstydzą się do tego przyznawać. Zupełnie jak gdyby normalne, wpisane w naturę człowieka prawa, namiętności, przeżycia tak doniosłe w życiu kobiety i mężczyzny: macierzyństwo i ojcostwo były czymś wstydliwym i pomniejszającym człowieka.

Ów wstyd przed opinią publiczną, że jest się zwykłym człowiekiem całującym dziecko w pupkę, kojarzy mi się z reakcją niektórych ludzi na sam fakt ogłoszenia konkursu „Nas dwoje". Mianowicie „Tygodnik Powszechny" spotkały z tego powodu zarzuty, że schodzi on do poziomu „Przyjaciółki" i eksploatuje tematykę „pod publiczkę". Do tego więc, proszę państwa, dochodzi, że najważniejsze sprawy ludzkiego życia uważane mogą być za szmirę. Czyż więc nie wymagają one dowartościowania, jeżeli mamy być społeczeństwem kulturalnym?

Czy masowy redyk do domowych pieleszy w poszukiwaniu „osobistego życia" w świecie „nieosobistym" udaje się ludziom, czy przynosi im spodziewane owoce? Nie wiem. Konkurs „Nas dwoje" wykazał jedynie, że zjawisko takie nie tylko istnieje, ale i posiada swoją głęboką motywację. Jednak niemożliwe jest tworzenie azyli abstrakcyjnych. Życie zewnętrzne potrafi wtargnąć nieraz bardzo nawet brutalnie, a jest to nieuniknione, w życie wewnętrzne „nas dwojga". Wynik walki jest różny. Wiadomo wszak, że nawet samotne wyspy otacza ocean, który ma swoje dobre i złe dni. Potrafi on nawet zmyć ów skrawek lądu, gdzie wyraźniej niż gdzie indziej dostrzec można ślad stopy człowieka pielgrzymującego w nieznanym sobie kierunku, ku wieczności.

NADZIEJA

Bardzo mi trudno odpowiedzieć na pytanie, co głównie wpłynęło na decyzję ogłoszenia konkursu pt. „Myślę o mojej przyszłości". Brzmi to nieco zabawnie, ale nie rozmija się z prawdą.

Wiele argumentów przemawiało za tym, by ogłaszając nową, jesienną imprezę sprecyzować temat bardziej szczegółowy, bezpośrednio ingerujący w rzeczywistość. Pisanie o ogólnych perspektywach życia nie należy do rzeczy łatwych, lub w ogóle możliwych. Jak bowiem skonkretyzować ową niewiadomą, która stoi przed każdym z nas. Mimo te wszystkie przekonywające głosy „przeciw", można znaleźć wiele motywów „za" tego rodzaju konkursem. W moich planach miał być on dla osób piszących pewnego rodzaju „podsumowaniem samego siebie", odpowiedzią na pytanie, kim jestem, skąd przyszedłem, dokąd idę? Danie takiej odpowiedzi wymaga specjalnego rodzaju skupienia, jak również i dojrzałości wewnętrznej, ponieważ rozgrywka z życiem, zarówno w bardzo konkretnym, materialnym, bytowym sensie, jak i z życiem w jego wymiarach tajemniczych, z zagadką własnego, osobistego czasu, który liczy się nie na godziny, ale na doświadczenia (z których jednym tylko jest miłość), nie jest rzeczą najłatwiejszą. Trudne jest to zwłaszcza wtedy, gdy pochylamy się nad papierem, by wyrazić myśli za pomocą słów. Potrzebę dokonania takich rekolekcji przez chętne po temu osoby uważałem za rzecz potrzebną. Co więcej, wydawało mi się, że istnieje zamówienie społeczne na myślenie o teraźniejszości i przyszłości w kategoriach ogólnych, takich, które pozwalają uprzytomnić sobie, w czym właściwie pokładamy nadzieję swojego życia. Nie potrzebuję chyba dodawać, że konkurs, którego warunki mówiły o konieczności sporządzenia opisu obecnej sytuacji bytowej i psychologicznej (zanim ktoś przystąpi do snucia ogólnych refleksji na temat swojego stosunku do przyszłości), miał również cele społeczno-poznawcze.

Czytając nadesłane prace, pod których świeżym wrażeniem pozostaję w chwili, gdy piszę te słowa, zorientowałem się, że wymienione wyżej cele i zamiary zostały po części spełnione, niemniej całość nadesłanych materiałów, gdy je obrzucić jednym krótkim spojrzeniem i spróbować sprecyzować wewnętrzną treść leżącego przede mną stosu papieru, wymyka się z szuflad, w które zamierzałem przedtem ją wcisnąć.

Konkurs „Tydzień mojego życia" pokazał dni szare, dzień jak co dzień, wraz z jego małymi realiami, radościami i troskami, o których jak gdyby zapomniał nasz rozpędzony, wielki, historyczny wiek. Konkurs „Nas dwoje" mówił o przeznaczeniu miłości i o wzajemnym przenikaniu się trzech miłujących się istot Boga i „ich dwojga" oraz o trudnościach, na które związek ten w praktyce życia napotyka. Konkurs „Myślę o swojej przyszłości" stał się wbrew oczekiwaniom konkursem o przeznaczeniu, o losie człowieka. Z pewnością mało kto mógł dostrzec tę perspektywę, czytając drobny ułamek prac drukowanych w „Tygodniku Po-

wszechnym". Dopiero całościowa lektura materiałów pozwala na snucie takich refleksji. Chodzi mi o to, że obraz, który jawi się w naszej świadomości po zapoznaniu się z kilkuset aktualnymi, *in statu nascendi* życiorysami otwartymi jest nie na przeszłość, tak jak to bywa przy lekturze pamiętników, lecz na przyszłość — w jej wymiarach ostatecznych.

W żadnym ze Spodkowych konkursów nie pisano tyle o śmierci, Bogu, hierarchii ważności różnych spraw chwili bieżącej, jak teraz. Dla widza patrzącego z boku, w tym wypadku dla mnie, najbardziej oczywistym wnioskiem z całej lektury było stwierdzenie (czy też potwierdzenie), że każde życie jest zaplanowane z góry, że los człowieka przebiega prostą, lub poplątaną, nawet połamaną linią, niezależnie od woli człowieka. Że nigdy on nie wie, co wyjdzie z jego usilnych starań osiągnięcia szczęścia, dobrobytu, dobra nawet takiego, jakiego on, ten człowiek, właśnie pragnie. Niewiadomą nie jest tylko przyszłość, ale również przeszłość i teraźniejszość. To, co ludzie piszą o sobie, jak siebie widzą, już w oczach czytającego ukazuje nieuświadamiane przez nich strony, a jakaż dopiero jest prawda — tego doprawdy nikt nie wie. Zresztą jest tak przedziwnie z tym losem, że każdy jest inny, jak gdyby osobno zaplanowany. Jednemu naprawdę się szczęści, chociaż wcale nad tym nie pracował tak wiele, jak ktoś inny, kto całą energię skupił na przezwyciężaniu wielkich przeciwności, a mimo to, biedak ów nie może się wygrzebać z ciężkich sytuacji determinujących jego wegetację. Jakżeż nieprawdziwe jest na tym tle przekonanie, że czyjaś pomyślność jest zasługą, a klęska koniecznie musi mieć jakąś przyczynę, musi wynikać z czyichś felerów — takich lub innych. Cóż jest właściwie naszą zasługą? Czym ją mierzyć? Chyba tylko wiarą w przyszłość, nadzieją nie łamiącą się trwale pod ciężarem niepowodzeń, chorób, rozczarowań, starości a nawet perspektywy końca tego wszystkiego, co opierało się na naszych konkretnych planach. Konkurs „Myślę o swojej przyszłości" był więc w najgłębszej swej warstwie traktatem o nadziei, o jej uwikłanych w sprawy ziemskie losach.

ODPOWIEDŹ NA LIST

„Na dodatek chciałbym też z czystej ludzkiej ciekawości wiedzieć, kto to jest ten Spodek. Ogłasza konkursy, czyta sam jak despota prace konkursowe, ocenia i nagradza i przy tym jakoś Czytelnicy i ja nie powiedzieliśmy, aby to było złe. Jeżeli nie jest to złe, to jest dobre. No, a w tym wypadku chcielibyśmy (przynajmniej ja) wiedzieć, jaka jest przyczyna tego dobra. Pro-

ponowałbym tym razem konkurs dla Spodka, pod hasłem, no powiedzmy „Moja droga życiowa". Spodek mógłby oczywiście korzystać z całkowitej dyskrecji Czytelników. Mógłby też nie podawać (gdyby chciał) faktów, które by uznał za mało interesujące. Tą drogą otrzymalibyśmy dane o człowieku, który tyle rozrabia w „Tygodniku", a który jest istotą nieznaną. Szanowny Spodku, proszę się nad tym zastanowić i dać jakąś odpowiedź, chociażby ona miała być negatywna (w sensie: nie powiem, bo nie chcę, wy, cwaniaki)..." List dołączony do jednej z prac konkursu „Myślę o swojej przyszłości", podpisanej godłem „Michał".

Kto to jest Spodek? Ba, żebym ja sam wiedział! Powodzenie konkursów było dla mnie samego zaskoczeniem. Teraz już nie jest. Do wszystkiego się człowiek przyzwyczaja. Obawiam się, że i Czytelnicy wreszcie się do tego stopnia przyzwyczają, że przestaną one być dla nich odkryciem — siebie i innych. Może właśnie domaganie się dekonspiracji Spodka jest już tego sygnałem. Tyle piszemy, napisz i tym sam. Ale kto ma napisać: Spodek, czy to drugie prawdziwe jego „ja".

Sądzę, że gdyby napisał o sobie prawdę człowiek pełniący rolę Spodka, wszyscy byliby bardzo rozczarowani. Miałem już tego szereg próbek, na innym polu, w osobistym zetknięciu się z Czytelnikami. Spotkań takich było wiele. Wszystkie je pamiętam doskonale. Są to jeszcze innego rodzaju, czasem nawet większe przygody, aniżeli czytanie samych prac. Bo kiedy się je czyta, te wszystkie uogólnienia, które przed chwilą sprezentowałem, wcale się nie rzucają w oczy. Na pierwszy plan w pracach wysypują się, jak z dziurawego worka, którym jest życie, wszystkie jego detale, pomieszanie wszystkiego z wszystkim, ważnego z nieważnym, tego, co trwałe, z tym, co zmienne. Wśród tych rzeczy ważna jest szafa, w którą patrzy czytelnik piszący swoją wypowiedź i wstążka przy kapeluszu emeryta, którą tenże niesie do renowacji, powiadamiając Spodka o tym w pracy „o swojej przyszłości" (wstążka nie została odnowiona, gdyż w spółdzielni przyjmowano wyłącznie całe kapelusze, na co zabrakło pieniędzy), i defekty w kupionym motorze, ból głowy, niemożność osiągnięcia dobrego stopnia w szkole i możność również, wadzenie się z Bogiem i zgoda z ludźmi zajmującymi wspólne mieszkanie, zgoda z Bogiem i niezgoda z sobą samym, kolor pieluszek noworodka i pamięć zmarłego ojca, złe kazania, dobrzy księża, błoto na drodze do pociągu, którym się dojeżdża do pracy, światło w oczach ukochanego człowieka, trzepanie dywanów, żal za suknią balową i zegarem gdańskim zniszczonym przez wojnę, pryszcz na nosie i ból świata. Nie podobna skatalogować wszystkich „drobiazgów" zapełniających stronice różnorakich opowieści o świecie, w którym

żyjemy. Czyż jednak nie jest wielką przygodą dziennikarza wizyta w mieszkaniu, gdzie te wszystkie rzeczy są naprawdę?

Tak się zdarzyło nieraz. Przede wszystkim w czasie „Apelu ludzi szczęśliwych", który poprzedził omówione tu konkursy. Ogłosiłem wówczas w felietonie, że przyjadę do osób, które uważają się za szczęśliwe w tym właśnie momencie życia. Otrzymałem ok. 150 zaproszeń. Skorzystałem z kilkunastu. Wtedy po raz pierwszy przekonałem się właśnie, że Spodek to nie jestem — ja. Wyglądam podobno młodo i z pewnością nie jestem jeszcze stary, z pewnością też nie jestem „człowiekiem poważnym". Tymczasem rodziny zgromadzone za biesiadnymi stołami w oczekiwaniu na Spodka, pewne były że ujrzą statecznego pana, ubranego na ciemno, kogoś, kto ma już życie za sobą, dojrzalca albo i przejrzalca, z takiej solidnej firmy jak „Tygodnik Powszechny". Mimo rozczarowania odnoszono się do mnie z wyrozumiałością, za co jestem po dziś dzień bardzo wdzięczny.

Obejrzałem więc szereg domów z szafami i zegarami, twarze zdziwione, że rektor Szkoły Mędrców „mógł by być na dobrą sprawę moim dzieckiem", lub odwrotnie, starszym bratem, wiłem się, jak mogłem, by wejść w skórę Spodka, czyli tego kogoś, na kogo czekano. Zrozumiałem wtedy, że istnieje naprawdę jakiś Spodek, jakaś moja inna, lepsza twarz.

A już największy dysonans pomiędzy słowem i mym ziemskim wywłokiem ujawnił się, gdy do redakcji zgłosił się pewien przemiły facet z prośbą o ratunek, ponieważ jest samotny, znerwicowany i ma wrzód na żołądku. Prosił o adresy korespondentów, z którymi mógłby nawiązać kontakt i w ten sposób wejść jakoś w bezinteresowny kontakt z innymi ludźmi. Pomyślałem sobie: cóż ja ci będę człowieku dawał adresy, skoro żadnej z tych osób bliżej nie znam, a w dodatku wszystkie mieszkają poza Krakowem. Będę ci sam taką osobą. Ja poznam bliżej jednego z Czytelników, a ty sobie pogadasz z inteligentnym (!) aczkolwiek szurniętym nieco człowiekiem. I co się okazało. Że głosić konieczność bezinteresownego współżycia z ludźmi łatwo, a wykonać trudniej. Facet okazał się mieć duszę dobrą jak anioł, ale drażliwą i rogatą. Pół roku spotykaliśmy się na Plantach, a on mi za każdym razem udowadniał, żem człowiek niepraktyczny, nierealny, fantasta z rzędu takich, co to im dobrze, więc bujają w obłokach. Rzeczywiście, co mu dałem jakąś poradę życiową, to była zupełnie do niczego. Wreszcie przeszliśmy na ty, i rugał mnie po imieniu. Potem ja jego, w ogóle straszny karambol wynikł z tego wszystkiego, ponieważ on się przekonał, że Spodek właściwie nie jest „tym samym Spodkiem", i więcej w nim wad niż cnót, a ja — że łagodny jak mucha Czytelnik — potrafi być niekiedy bazy-

liszkiem. Historia jeszcze się nie zakończyła i chyba nigdy się nie zakończy.

Morał z tego taki, że Spodek osoba to dziwna, której sam dobrze nie znam. Cóż będę się zresztą nad tym zastanawiał. Grunt, że jest, bez względu na to czy odpowiada rzeczywistości, czy nie. Jest on tą sumą konkursowych wyznań i publikacji, które są faktem. To nie jestem „ja", dlatego nie wiem, jakbym mógł napisać pracę pt. „Moja życiowa droga". Gdybym takową napisał, historia Spodka, człowieka, który żyje swym osobnym życiem poprzez różne powiązane ze sobą fakty dokonane i jeszcze niedokonane, byłaby bardzo ważnym fragmentem mojego życia.

Bo faktem jest, że przez biały mur papieru jakoś udało mi się przerwać. I już nie czuję klaustrofobii zawodowej. Przerwałem go i spotkałem wielu ludzi, którzy jakoś przystali do Spodka na stałe. Mam szereg stałych korespondentów, autorów, przyjaciół. Jest to Ewa z konkursu „Tydzień mojego życia", przez dobrych lekarzy przywrócona życiu (historia warta osobnej opowieści), jest nim młody inżynier z Dolnego Śląska, którego poznałem, gdy miał narzeczoną, cukrzycę i szereg niepozdawanych egzaminów, a teraz ma żonę, dziecko, dyplom, mieszkanie i nie ma cukrzycy; jest to wdowa z pięciorgiem dzieci, samotna osoba, pełniąca obowiązki dozorczyni posesji w jednym z miast na Ziemiach Zachodnich i nieznany korespondent z Warszawy, przysyłający do mojej „Spodek's Art Gallery" pocztówki BHP z napisami „Nie pajacuj", „Głowa nie jest z gumy" itp. przyjacielskie wskazówki. Długo by jeszcze o tym Spodkowym gospodarstwie można było pisać. Na zakończenie pragnąłbym jedynie powiedzieć to jeszcze, że aczkolwiek wyobrażenie Spodka ma się do jego osoby tak jak jasna część księżyca do ciemnej, niemniej księżyc jako taki istnieje. W piśmie Czytelnicy widzą to, co świeci słowami. Redakcja i bliscy stykają się z tym, co ciemne i chropowate, wszystkim tym razem nie jestem ja, gdyż kim jestem, jeżeli nie jestem tym ani tym? (He, he). Poza tym mam 33 lata, wyższe studia, troje dzieci, wspaniałą żonę, dobrą teściową, trzy pokoje z kuchnią, palę papierosy, piję wino! denerwuję miejscowych moralistów i personalistów, mam własną maszynę do pisania i ponurą filozofię życiową, przed którą się bronię pracą, humorem i modlitwą.

Spodek

Ks. ANDRZEJ BARDECKI

SOBOROWA ODNOWA LITURGII

4 GRUDNIA ub. r. w dniu zamknięcia drugiej sesji II Soboru Watykańskiego została oficjalnie uchwalona „Konstytucja o św. Liturgii". Po głosowaniu nastąpiło uroczyste podpisanie tego pierwszego soborowego dokumentu przez Ojca św. Pawła VI i promulgacja. Następnego dnia „Osservatore Romano" opublikował pełny tekst Konstytucji po łacinie. Tzw. *vacatio legis* zostało wyznaczone do dnia 16 lutego br., czyli do I niedzieli Wielkiego Postu. Mianowicie dopiero wtedy postanowienia Konstytucji wchodzą w życie. Zapowiedziano też ogłoszenie dekretów wykonawczych.

Na wstępie chciałbym mocno podkreślić, że Konstytucja ta z natury rzeczy musiała się ograniczyć do bardziej ogólnych postanowień, dotyczących odnowy liturgii. Jest to bowiem dokument odnoszący się do całego Kościoła i na długi okres czasu, być może nawet i na setki lat. Następnie — Konstytucja posiada charakter „otwierający", a nie „zamykający". Nawiązując do dotychczasowych osiągnięć ruchu liturgicznego — o czym będzie później mowa — otwiera ona nowy doniosły etap w tej dziedzinie i wytycza generalne kierunki dalszego działania i życia Kościoła. Wobec tego nakłada niejako na cały Kościół obowiązek wielkiej pracy nad realizowaniem dzieła tej soborowej odnowy.

Paweł VI w czasie przemówienia na zamknięcie drugiej sesji, charakteryzując dotychczasowe osiągnięcia Soboru, na pierwszym miejscu wymienił właśnie Konstytucję o Liturgii. *Wielką nam to sprawia radość* — powiedział. *Zauważmy bowiem, jak w naszych obradach został zachowany należyty porządek spraw i obowiązków. Jak to już powiedzieliśmy, Bogu należy się pierwsze miejsce; a naszym pierwszym obowiązkiem jest zwracanie się do Boga w modlitwie. Liturgia święta jest pierwszym źródłem tego obcowania z Bogiem i przez nią samo życie Boże nam się udziela. Ona jest szkołą duszy i pierwszym darem, który mamy udzielać ludowi Bożemu, złączonemu z nami wiarą i modlitwą (...). Jeśli dzisiaj*

pewne formy kultu upraszczamy po to, żeby je chrześcijanie lepiej mogli zrozumieć i aby je lepiej przystosować do języka naszych czasów, to nie chodzi nam bynajmniej o umniejszenie znaczenia modlitwy, ani o przesunięcie jej na dalszy plan zainteresowań duszpasterskich, ani też o pozbawienie jej czegoś z jej najznamienitszej mocy lub też piękności starodawnej sztuki — ale o to, by liturgię świętą oczyścić, aby była zgodniejsza z właściwym pojęciem swej natury, aby była bliższa swym źródłom prawdy i łaski, a wreszcie, by łatwiej stała się duchowym skarbem ludzi.

Przypomnijmy, że schemat o liturgii wszedł jako pierwszy na obrady soborowe podczas I sesji. W czasie parotygodniowych dyskusji Ojcowie Soborowi zapronowali ponad pół tysiąca poprawek, uzupełnień i zmian. Zostały one uwzględnione przez Soborową Komisję Liturgiczną i wciągnięte do schematu. Łaciński tekst Konstytucji o liturgii zajmuje dwie strony „Osservatore Romano". Całość jest podzielona na siedem następujących rozdziałów: Zasady ogólne, dotyczące odnowienia i pielęgnowania liturgii; Eucharystia; inne Sakramenty i sakramentalia; brewiarz; rok liturgiczny, muzyka i śpiew kościelny; sztuka sakralna, szaty i naczynia liturgiczne oraz urządzenie kościoła. W zakończeniu umieszczono aneks poświęcony zagadnieniu rewizji kalendarza. Całość jest podzielona na 130 punktów plus dwa punkty aneksu.

Formuła zatwierdzenia i proklamacji Konstytucji, jakiej użył Ojciec św., odbiega od tej, jaką przewidywał regulamin Soboru. *Władzą Apostolską przekazaną nam przez Chrystusa, tę Konstytucję,* w r a z z C z c i g o d n y m i O j c a m i (moje podkreślenie, A. B.), *aprobujemy w Duchu Świętym, zarządzamy i postanawiamy i te postanowienia uchwalone na Soborze polecamy ogłosić na chwałę Bożą.* W formule tej zawiera się wyraźne potwierdzenie i zastosowanie zasady kolegialności.

Konstytucja ta zostanie zapewne wszechstronnie i szczegółowo omówiona przez liturgistów w teologicznych pismach specjalistycznych. Moje zadanie jest znacznie skromniejsze. Mianowicie pragnąłbym jedynie zreferować najważniejsze postanowienia tego doniosłego dokumentu i zaopatrzyć je krótkim komentarzem.

* * *

ZASADY OGÓLNE

Konstytucja o liturgii podkreśla na wstępie, że zasady ogólne w niej zawarte mogą i powinny być zastosowane do wszystkich obrządków, niemniej postanowienia praktyczne, o których jest mowa w następnych rozdziałach, odnoszą się jedynie do obrządku

łacińskiego. Chyba że chodzi o sprawy, które z samej natury rzeczy odnoszą się i do innych obrządków. Następnie — zgodnie z tradycją kościelną Ojcowie Soborowi óświadczają, że Kościół wszystkie swoje obrządki uważa za równouprawnione, jednakowo szanuje, chce zachować także na przyszłość oraz wszelkimi sposobami zapewnić im rozwój. Sformułowanie to dezawuuje poglądy i życzenia pewnych kół, które pragnęłyby jakiejś uniformizacji liturgii w całym Kościele, a mianowicie jej latynizacji: dezawuuje również opinie, według których obrządek łaciński miałby być bardziej wartościowy od obrządków wschodnich. Konstytucja wypowiada się więc na wstępie wyraźnie za tym, co można by określić jako „pluralizm liturgii" w Kościele.

Ten pierwszy rozdział, który obejmuje przeszło 1/3 całego tekstu Konstytucji, zawiera cały szereg sformułowań zaczerpniętych z głośnej encykliki o liturgii *Mediator Dei* Piusa XII, wydanej w 1947 r. Była ona poświęcona zagadnieniom dotyczącym istoty liturgii i ruchu liturgicznego. W tym miejscu przypomnijmy, że od czasu, gdy papież Sykstus V ustanowił w 1588 r. Kongregację Obrzędów, Stolica Apostolska pilnie czuwała nad rozwojem liturgii w Kościele. Toteż ruch liturgiczny, który pojawił się w początkach XIX w., znalazł poparcie w niejednej wypowiedzi papieskiej. Odnowa liturgii była jednym z głównych punktów programu pontyfikatu Piusa X. Sprawie tej poświęcił on kilka dekretów, a zwłaszcza bullę z r. 1911, gdzie ustalił nowe normy dotyczące brewiarza i mszału. W dwa lata później zreformowano rok kościelny. Pracę nad odnową liturgii kontynuował Pius XI a zwłaszcza Pius XII wydając wspomnianą już encyklikę. Innym doniosłym aktem papieża Piusa XII w dziedzinie odnowienia liturgii był dekret „O uproszczeniu rubryk" z 1955 r. (rubryki są to szczegółowe przepisy określające sposób wykonywania czynności liturgicznych). Dekret ten był konieczny z uwagi na to, że przez wieki nawarstwiały się w dziedzinie rubryk rozporządzenia papieskie i odpowiedzi Rzymskiej Kongregacji Obrzędów, tak że powstał gąszcz przepisów, w których nawet najbieglejsi liturgiści nie zawsze mogli się wyznać. Dekret Piusa XII posiadał jednak charakter prowizoryczny i obudził tylko gorętsze pragnienie całościowego uporządkowania tej sprawy. Dokonał tego Jan XXIII ogłaszając w 1960 r. nowy kodeks rubryk mszalnych i brewiarzowych. Papież ten pozostawił jednak Ojcom Soboru rozpatrzenie podstawowych zasad odnowy liturgii i decyzje co do zmiany tekstów liturgicznych. Jan XXIII powołał do życia wśród kilkunastu soborowych komisji przygotowawczych również Komisję Liturgiczną, w której pracach brali udział najlepsi znawcy liturgii oraz najwybitniejsi propagatorzy ruchu liturgicznego. Komisja ta, w skład której wchodziło trzy-

naście podkomisji, przygotowała bardzo starannie schemat na obrady soborowe.

Konstytucja przypomina, że Chrystus posłał Apostołów nie tylko po to, aby głosili Ewangelię, lecz aby prowadzili dzieło zbawienia poprzez sprawowanie ofiary Mszy św. i udzielanie Sakramentów. Chrystus jest stale obecny w Kościele zwłaszcza pod postaciami eucharystycznymi; następnie — jest obecny mocą swoją w Sakramentach, w słowie Bożym i wreszcie wtedy, gdy Kościół się modli. W ten sposób Konstytucja podkreśla chrystocentryczny charakter liturgii.

Aczkolwiek liturgia nie wypełnia całej działalności Kościoła, to jednak — jak podkreśla dalej Konstytucja — stanowi ona punkt szczytowy, do którego Kościół zdąża, a równocześnie jest źródłem, skąd wypływa wszelka Jego moc. Liturgia jednak dopiero wtedy okaże swoją pełną skuteczność, kiedy wierni będą należycie duchowo przygotowani do uczestniczenia w świętych obrzędach. Stąd duszpasterze winni czuwać — podkreślają Ojcowie Soborowi — *aby wierni świadomie, czynnie i owocnie w niej uczestniczyli.* Kapłani jednak dopiero wtedy będą mogli skutecznie w tym duchu wpływać na wiernych, jeżeli najpierw sami przejmą się na wskroś duchem i mocą wewnętrzną liturgii. Dlatego też Kongregacja kładzie nacisk na lepsze przygotowanie i wykształcenie alumnów seminariów duchownych pod względem liturgicznym. Studium liturgii należy uważać za jedno z najważniejszych wśród dyscyplin teologicznych, a w wykładach na ten temat należy uwzględniać aspekt tak teologiczny i historyczny liturgii, jak ascetyczny, duszpasterski i prawnokościelny. Księża profesorowie, wykładowcy innych przedmiotów teologicznych powinni uwypuklać postać Chrystusa oraz historię zbawienia ludzkości i w ten sposób ukazywać powiązanie swoich przedmiotów z liturgią. Sobór zaleca również, aby dbano o należytą liturgiczną formację życia religijnego kleryków.

Dalsze partie tego rozdziału wyjaśniają na czym polega odnowienie liturgii. Otóż liturgia — jak wiadomo — składa się z elementów niezmiennych, będących z ustanowienia Bożego, oraz elementów zmiennych, wprowadzonych w ciągu wieków przez Kościół. Te drugie mogą, a nawet powiny się zmieniać, jeśli przypadkowo dostało się do liturgii to, co mniej odpowiada jej istotnej naturze lub w jakiś sposób z czasem się zdezaktualizowało. Stąd odnowa liturgii polega na tym, aby obrzędy święte znacznie uprościć, uczynić je bardziej zwięzłymi, usunąć niepotrzebne powtórzenia i przystosować do mentalności współczesnego człowieka, tak by nie wymagały licznych objaśnień, jak to było dotychczas konieczne.

Z kolei Konstytucja przechodzi do omówienia kompetencji odpowiednich Władz Kościelnych w sprawach liturgii. Zgodnie z przyjętą zasadą decentralizacji w Kościele, poważne kompetencje, jeśli chodzi o odnowę liturgiczną, przyznaje się konferencjom episkopatu poszczególnych krajów. Odnosi się to zwłaszcza do wprowadzenia częściowo języka narodowego do liturgii. I temu zagadnieniu są poświęcone następne punkty omawianej Konstytucji.

Jak sobie przypominamy, sprawa wprowadzenia języków żywych do liturgii w miejsce łaciny była bardzo żywo dyskutowana przez Ojców Soborowych.

Konstytucja postanawia najpierw ogólnie, że *używanie języka łacińskiego winno być zachowane w obrządkach łacińskich* (p. 36 § 1). W następnym jednak paragrafie czytamy co następuje: *Ponieważ jednak czy to we Mszy św., czy też przy udzielaniu Sakramentów, czy wreszcie w innych częściach liturgii używanie języka narodowego nierzadko mogłoby być bardzo pożyteczne dla wiernych, można temu językowi udzielić więcej miejsca, zwłaszcza w lekcjach Pisma św. i admonicjach* (są to np. krótkie przemówienia, jakie biskup wygłasza podczas udzielania święceń kapłańskich) — *w niektórych oracjach i kantykach.* Wynikałoby z tego, że język narodowy będzie mógł być wprowadzony do pierwszej części Mszy św., a być może w jakimś stopniu i do innych jej części. Język narodowy mogą wprowadzać do liturgii — jak głosi następny paragraf konstytucji — krajowe konferencje episkopatu. *

Tak więc d o M s z y ś w. z o s t a n ą p o S o b o r z e c z ę ś c i o w o w p r o w a d z o n e j ę z y k i ż y w e. Przypomnijmy, że wcześniej, jeszcze przed Soborem, w wielu krajach wprowadzono już język narodowy do liturgii, a mianowicie do rytuału, przy udzielaniu Sakramentów św. i sakramentaliów oraz do liturgii pogrzebowej. Jeden z pierwszych rytuałów w języku narodowym otrzymała jeszcze przed wojną archidiecezja wrocławska i diecezja warmińska — po polsku dla wiernych narodowości polskiej, a po wojnie — Francja w 1947 r. Kongregacja Obrzędów w odnośnym piśmie zaznacza, że Stolica Apostolska zatwierdza tę księgę liturgiczną na wyraźną prośbę biskupów, *aby wierni mogli lepiej poznać liturgię i dzięki temu stawali się pobożniejsi.* Jest to bardzo ważne stwierdzenie. Podkreśla ono bowiem główny motyw, jakim kieruje się tutaj Kościół. Są to względy natury duszpasterskiej. W dwa lata później katolicy niemieccy otrzymali analogiczny rytuał w języku narodowym, a następnie — Belgia, Anglia, Stany Zjednoczone i inne kraje. W Polsce Komisja Liturgiczna Episko-

* W *Motu Proprio* do Konstytucji o liturgii z 25 stycznia 1964 r. Papież Paweł VI wprowadził uściślenie, że tego rodzaju przekłady mają być przejrzane i zatwierdzone przez Stolicę Apostolską.

patu na zlecenie biskupów polskich również opracowała rytuał w języku narodowym. Rytuał ten po zatwierdzeniu przez Stolicę Apostolską wszedł w życie począwszy od Wielkanocy ub. r. Widzimy więc, że tendencja wprowadzania w coraz większym stopniu języków narodowych do liturgii jest obecnie w Kościele bardzo żywa i coraz bardziej przybiera na sile. Niemniej zmiany te budzą również poważne wewnętrzne opory u znacznego odłamu społeczeństwa katolickiego; jest to zresztą zrozumiałe, ponieważ łacina w liturgii posiada w naszym kraju blisko tysiącletnią tradycję, z łaciną też jest w dużym stopniu związana nasza kultura narodowa.

Obecnie kiedy Konstytucja o liturgii ma być stopniowo realizowana w pracy duszpasterskiej i wcielana w życie, sądzę, że warto poświęcić tu trochę miejsca problemowi języków narodowych w liturgii ze względu na to, że spośród wszystkich soborowych reform liturgicznych, które czekają na realizację, sprawa ta w odczuciu wielu katolików wydaje się najbardziej kontrowersyjna.

Jak się zdaje, poważną rolę grają tu czynniki emocjonalne, które sprawiają, że całą kwestię łaciny w liturgii widzimy w niewłaściwych proporcjach i błędnej perspektywie. Najpierw ważne jest, aby nie przeoczyć w tej sprawie oczywistego faktu — jak to podkreśla ks. Küng (*The Living Church*) — że założyciel Kościoła, Jezus Chrystus, nie posługiwał się łaciną ani w mowie, ani w modlitwie, jak Rzymianie, których znał. Chrystus nie posługiwał się też greką, jak kapłani świątyni, którzy się zhellenizowali i przez to oddalili się od prostego ludu. Jezus nie używał też hebrajskiego „świętego języka" Starego Testamentu, ale posługiwał się językiem aramejskim — powszechnie używanym dialektem. Chrystus nie zostawił Apostołom gotowej liturgii. Młody Kościół tworzył ją sam. Jeśli chodzi o język liturgiczny, to jako podstawę Kościół przyjął zasadę, iż liturgia powinna być w języku zrozumiałym dla ogółu wiernych. Stąd pierwotnie Mszę św. odprawiano prawdopodobnie w języku aramejskim, czy może hebrajskim. W miarę rozpowszechniania się chrześcijaństwa na duże kulturalne i handlowe centra Imperium Rzymskiego, Kościół wprowadził do liturgii język grecki *koiné*, będący wówczas w powszechnym użyciu. Skoro chrześcijaństwo dotarło do Egiptu i Syrii, do liturgii wprowadzono również języki tych narodów. Proces akomodacji języka liturgicznego posuwał się dalej. Ok. połowy III w. Kościół wprowadza do liturgii język łaciński. Po łacinie bowiem — począwszy od III w. — mówiła powszechnie ludność zamieszkująca tereny dzisiejszej północnej Afryki, Włoch, Francji, Nadrenii, Belgii, Ho-

landii. Ostatnim chyba, jak dotychczas, etapem akomodacji w dziedzinie języka liturgicznego było dzieło św. Cyryla i Metodego w IX w. Wprowadzili oni język słowiański do liturgii na terenach niektórych krajów zamieszkałych przez Słowian.

I oto obecnie po jedenastu wiekach Kościół nawiązuje znowu do swoich najlepszych tradycji i rozpoczyna nowy, doniosły etap w dziedzinie adaptacji języka liturgii.

Jako najważniejszy argument za pozostawieniem łaciny w liturgii wysuwa się najczęściej to, że stanowi ona bardzo ważny czynnik jednoczący części Kościoła Powszechnego. Oczywiście, że jest w tym pewien procent racji, niemniej należy wziąć pod uwagę również następujące argumenty:

1) Kościół w czasie pierwszych wieków swojej historii osiągnął wręcz fenomenalną jedność wewnętrzną, a przecież łacina nie odegrała w tym najmniejszej nawet roli;

2) Zarówno przed, jak i po stosunkowo późnym rozpowszechnieniu się w Rzymie łaciny jako języka liturgicznego, Kościół wczesny uznał — jak o tym już wyżej wspomniałem — dużą ilość języków za oficjalne języki liturgiczne i wszystkie one po dziś dzień są za takie uważane;

3) W postępującym naprzód procesie zbliżenia z oddzielonymi Kościołami Wschodnimi Rzym wcale nie nalega, aby łacina została przyjęta jako język liturgiczny;

4) Jeszcze z początkiem XVII w. Stolica Apostolska udzieliła zezwolenia na sprawowanie całej liturgii łącznie z brewiarzem po chińsku i zezwolenie to nigdy nie zostało urzędowo odwołane. Również już w naszych czasach udzielono pewnym kapłanom na terenie Izraela zezwolenia na odprawianie Mszy św. częściowo po hebrajsku, a wspólnota benedyktyńska w stanie Kerala w Indiach podobnie odprawia Mszę św. w tamtejszym języku.

Najważniejszym jednak motywem przemawiającym za wprowadzeniem języków narodowych do liturgii są — jak już wspomniałem — racje natury duszpasterskiej. Mianowicie w obecnych czasach łacinę rozumieją, i to raczej słabo, jedynie ci, którzy uczyli się tego języka w szkole średniej. Procent wiernych, którzy mogliby z łatwością śledzić całą akcję liturgiczną Mszy św. i Sakramentów jest dzisiaj naprawdę bardzo znikomy. Jakże w takich warunkach budować dialog między kapłanem — celebransem, a wiernymi zgromadzonymi w świątyni?

Wreszcie — w naszej mocno zdechrystianizowanej Europie liturgia mogłaby odegrać poważną rolę misyjno-apostolską. Liturgia bowiem oprócz zasadniczej funkcji, tj. oddawania publicznego kultu Bogu, posiada też bardzo ważne

zadanie katechetyczne i duszpasterskie. Język liturgii odgrywa tu decydującą rolę.

Po omówieniu zagadnienia języków narodowych w liturgii Konstytucja publikuje szereg zasad dotyczących adaptacji liturgii do mentalności i tradycji rozmaitych narodów. Znajdujemy tutaj bardzo ważne i istotne stwierdzenia. Kościół *szanuje i rozwija wartości kulturowe rozmaitych ras i ludów. Cokolwiek w sposobie życia tych ludów nie jest związane w sposób nierozerwalny z zabobonami i błędami, to wszystko życzliwie rozważa i, jeśli może, pozostawia nienaruszone, a nawet niekiedy wprowadza do liturgii.* Jakże więc daleko poszliśmy naprzód od czasu słynnego sporu o system akomodacyjny wprowadzany z wielkim powodzeniem przez misjonarzy jezuickich w Indiach i Chinach w XVII w. Te uniwersalistyczne idee reprezentowane i głoszone wówczas zwłaszcza przez ks. Roberta Nobili SJ i ks. Mateusza Ricci, również członka zakonu jezuitów, nie znalazły, niestety, zrozumienia. Gdyby stało się inaczej, obecnie Azja byłaby prawdopodobnie w znacznym procencie chrześcijańska.

Jeśli chodzi o adaptację liturgii na terenach misyjnych, Konstytucja zezwala tamtejszym konferencjom episkopatu, aby dokonywały tej adaptacji, zwłaszcza jeśli chodzi o udzielanie Sakramentów, oraz o sakramentalia, a więc rozmaitego rodzaju błogosławieństwa i poświęcenia; następnie — procesje, język liturgiczny, muzyka i sztuka kościelna. Projekty te należy przedłożyć Stolicy Apostolskiej do zatwierdzenia.

Drobną, ale wymowną ilustracją do tych współczesnych tendencji akomodacyjnych, zwłaszcza na terenach tzw. misyjnych, może stanowić następujący fakt, jaki zdarzył się parę lat temu. Oto władze kościelne wysłały pewnego młodego księdza do Rodezji do pracy duszpasterskiej na tamtejszych terenach. Jakież było jego zdumienie i zgorszenie, kiedy podczas pierwszego pogrzebu, jaki prowadził, ujrzał Murzynki-płaczki, które obnażywszy się do pasa, wśród głośnych szlochów, jęków i okrzyków „wyrywały" sobie włosy z głowy. Co więcej, okazało się, że instytucja takich płaczek powszechnie weszła tam niejako do liturgii pogrzebu. Nasz młody misjonarz napisał więc list do Rzymskiej Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, prosząc o energiczną interwencję w imię podstawowych zasad moralności chrześcijańskiej. Odpowiedziano mu bardzo uprzejmie, że ponieważ instytucja płaczek stanowi powszechnie przyjęty zwyczaj, a miejscowi wierni tym się wcale nie gorszą, należy ten zwyczaj uszanować.

Ostatnie punkty pierwszego rozdziału Konstytucji mówią wreszcie o krzewieniu życia liturgicznego w diecezjach i parafiach. Mowa jest tam o powołaniu do życia

specjalnej Komisji Liturgicznej Episkopatu. Pomocnym tej Komisji mógłby być Instytut Duszpasterstwa Liturgicznego, w skład którego wchodziłyby również osoby świeckie. I tu rzecz interesująca. Zadaniem tego Instytutu, pozostającego, oczywiście, w gestii władzy kościelnej, byłoby *kierowanie duszpastersko liturgiczną akcją i prowadzenie w tej dziedzinie badań oraz eksperymentów, ilekroć chodzi o adaptacje, jakie mogą być zaproponowane Stolicy Apostolskiej*. Warto tu nawiasem podkreślić, że w Konstytucji dwukrotnie użyto w odniesieniu do adaptacji liturgii określenia *experimenta*. Konstytucja zaleca również tworzenie diecezjalnych komisji liturgicznych.

Tak oto w dużym skrócie, przedstawiałyby się najważniejsze zasady ogólne Soborowej Konstytucji o Liturgii.

MSZA I KOMUNIA ŚW.

Pod tytułem: „O najświętszej tajemnicy Eucharystii" omawia Konstytucja w drugim rozdziale zagadnienie odnowy liturgii Mszy i Komunii św. Niejednokrotnie w naszej prasie katolickiej podkreślano, pisząc o Mszy św., że nie wystarczy, aby wierni byli na niej obecni, lecz mają w niej uczestniczyć. W tym duchu właśnie wypowiada się Konstytucja: *Kościół z najwyższą troską dąży do tego, aby wierni nie towarzyszyli tej tajemnicy wiary jak gdyby jacyś obcy i niemi widzowie, lecz aby ceremonie i modlitwy dobrze rozumiejąc, w świętych czynnościach świadomie, pobożnie i czynnie uczestniczyli, przyswajając sobie Słowo Boże, przyjmując Komunię św. i dzięki składając Bogu...* Msza św. może i powinna więc odgrywać większą niż dotychczas rolę w życiu i wychowaniu chrześcijańskim. Konstytucja zapowiada następnie, że *układ Mszy św. zostanie tak zrewidowany, aby właściwy sens tak poszczególnych części jak i wzajemne ich powiązanie stało się jaśniejsze*. Jak to będzie wyglądało *in concreto*, musimy poczekać na rozporządzenia wykonawcze. W każdym razie Msza ulegnie pewnym zmianom nie tylko dlatego, że zostanie do niej częściowo wprowadzony język narodowy, lecz również z uwagi na pewne zmiany w samych ceremoniach, rodzaju modlitw i ich kolejności. Konstytucja najogólniej charakteryzuje kierunek tych zmian. Mianowicie mają one na celu uproszczenie liturgii Mszy; następnie — opuszczenie tego, co z biegiem wieków zostało dodane, a co okazało się mniej pożyteczne; wreszcie inne elementy liturgii, jakie wydają się pożyteczne lub konieczne — a które na skutek niesprzyjających wydarzeń historycznych zaginęły, zostaną obecnie w oparciu o tradycję starożytnego Kościoła wznowione. Chodzi bowiem o to,

aby Msza św. stała się maksymalnie „czytelna" i „komunikatywna" dla współczesnego człowieka. Kapłan odprawiający Mszę powtarza to, co Chrystus uczynił podczas Ostatniej Wieczerzy w myśl Jego polecenia: „To czyńcie na moją pamiątkę". Niestety, pewne ceremonie obecnej łacińskiej liturgii Mszy św. w małym tylko stopniu przypominają i symbolizują Misterium z Wieczernika.

Następny punkt Konstytucji mówi o perykopach biblijnych czytanych w czasie Mszy św. podczas lekcji i ewangelii. Otóż, jak wiadomo, perykopy te obejmują cykl jednoroczny i wskutek tego wierni mają okazję poznania poprzez liturgię Mszy św. zaledwie drobnej części Pisma św. Olbrzymia większość pięknych i głębokich tekstów Starego i Nowego Testamentu pozostaje dla ogółu wiernych *terra ignota*. Otóż Konstytucja Soborowa postanawia, aby dotychczasowy jednoroczny cykl perykop biblijnych zastąpić cyklem paroletnim. Prawdopodobnie będzie to cykl trzech lub czterech lat. Dzięki temu wierni poznają lepiej Pismo św., a kaznodziejom wygłaszającym homilie w oparciu o tekst lekcji i ewangelii ułatwi to poważnie pracę. Zamiast bowiem dotychczasowego nawiązywania co roku do tych samych dobrze znanych tekstów i wątków Biblii, będą mieli do dyspozycji materiał dużo obfitszy i bardziej różnorodny. Warto tu zaznaczyć, że Konstytucja *bardzo poleca* ten właśnie rodzaj kazań i podkreśla, że *nie należy homilii opuszczać chyba dla ważnego powodu*.

Do następnych interesujących innowacji wprowadzonych przez Konstytucję należy zaliczyć Komunię św. wiernych pod dwiema postaciami. Kiedy sprawa ta była dyskutowana podczas I sesji, Soborowe Biuro Prasowe opublikowało specjalny komunikat na temat wiadomości historycznych dotyczących Komunii św. pod dwiema postaciami. Otóż aż do XII w. panował powszechnie w Kościele Zachodnim zwyczaj przyjmowania w takiej formie Komunii św. przez wiernych. Zazwyczaj pili oni albo z tego samego kielicha, którego używał kapłan, albo ze specjalnego kielicha, lub rozdawano komunikanty umaczane w kielichu. W w. XIII i XIV zwyczaj Komunii św. pod dwiema postaciami stopniowo prawie całkowicie wychodził z użycia. Nawrotu do Komunii św. pod dwiema postaciami zaczęli domagać się najpierw Husyci, a potem Reformacja. Sobory w Konstancji i w Trydencie wydały jednak zarządzenia o charakterze dyscyplinarnym zakazując Komunii św. pod dwiema postaciami. Chodziło o to, aby w ten sposób odciąć się od błędnych twierdzeń, jakoby taka tylko forma Komunii św. miała być konieczna do zyskania skutków duchowych Eucharystii. Istota Sakramentu jest bowiem zachowana także i pod jedną postacią. Trzeba jeszcze raz podkreślić,

że zarządzenia te posiadały charakter dyscyplinarny, a nie dogmatyczny. Pierwszym wyłomem w tych przepisach kościelnych była Konstytucja apostolska Piusa X z 1912, w której zezwolił on wiernym obrządku łacińskiego, biorącym udział we Mszy św. obrządku wschodniego, na przyjmowanie Komunii św. według istniejącego tam zwyczaju, tj. pod dwiema postaciami. Pozwolenie to zostało również umieszczone w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Ale dopiero omawiana Konstytucja w dużej mierze uchyla przepisy z okresu Soboru Trydenckiego i postanawia co następuje: *Komunia pod dwiema postaciami* (...) *w wypadkach, które będą określone przez Stolicę Apostolską, może być udzielana tak duchownym jak zakonnikom i świeckim według uznania biskupów, jak np. neoprezbiterom podczas Mszy św. ich święceń, zakonnikom podczas Mszy, kiedy składają śluby, neofitom podczas Mszy odprawianej po przyjęciu przez nich chrztu.* Można przypuszczać, że okazją do udzielenia przez biskupa zezwolenia na Komunię pod dwiema postaciami będzie też np. Msza św. ślubna, przyjęcie nowych członków do pewnej sodalicji czy też innego zrzeszenia religijnego itp.

Ta nowa — a właściwie bardzo stara — praktyka przyjmowania Komunii św. w formie niecodziennej będzie podkreślała ważność danej chwili i utrwali ją zapewne głęboko w pamięci uczestników. Obok tego waloru duszpasterskiego Komunia św. pod dwiema postaciami posiadać będzie zapewne i swój aspekt ekumeniczny. Będzie ona stanowiła jeszcze jeden czynnik zbliżający nas do prawosławnych, którzy zachowali po dziś dzień praktykę Komunii św. pod dwiema postaciami.

Następne poważne *novum* wprowadzone przez Sobór to koncelebracja Mszy św. Chodzi tu o Mszę odprawianą równocześnie przez wielu kapłanów czy biskupów. W Kościele Zachodnim koncelebracja zachowała się obecnie jedynie w czasie udzielania święceń kapłańskich i w czasie sakry biskupiej. Natomiast w Kościele Wschodnim koncelebracja jest praktykowana o wiele częściej. Obecnie Konstytucja Soborowa rozciąga zezwolenie na koncelebrację w Kościele Zachodnim na następujące wypadki: podczas Mszy św. w Wielki Czwartek; podczas Soboru, konferencji biskupów, Synodu i uroczystości benedykcji opata. Ponadto biskup-ordynariusz może według swego uznania zezwolić na koncelebrowanie Mszy św. konwentualnej w kościołach zakonnych lub głównej Mszy św. w innych kościołach, następnie — Mszy odprawianej podczas jakichkolwiek zebrań kapłanów tak diecezjalnych jak zakonnych. Ten nowy ryt koncelebracji zostanie włączony do mszału rzymskiego.

Można by zapytać, jakie racje skłoniły Ojców Soborowych do

podjęcia decyzji o koncelebracji. Wydaje się, że najważniejsze były tu względy natury duszpasterskiej. Wyobraźmy sobie np. zjazd kilkudziesięciu księży podczas odpustu czy też innej uroczystości kościelnej. Większość księży odprawia wtedy „dla siebie", niejako prywatnie, gdzieś tam przy bocznym ołtarzu. Czy nie będzie bardziej właściwe i zgodne z duchem liturgii, jako publicznej i wspólnej służby Bożej, jeśli ci kapłani zgromadzą się przy wspólnym ołtarzu ustawionym na środku Kościoła i odprawią Mszę św. wspólnie? Nigdy nie zapomnę widoku Mszy św. koncelebrowanej, jakiej byłem świadkiem w Bazylice św. Piotra 13 listopada 1960 r. na rozpoczęcie prac Soborowych Komisji Przygotowawczych. Przy dużym specjalnie zbudowanym ołtarzu w kształcie stołu, obok konfesji św. Piotra, stanęło dwunastu biskupów obrządku wschodniego. Jeden z nich prowadził akcję liturgiczną, a wraz z nim wszyscy inni odmawiali wspólnie modlitwy mszalne, wspólnie wymawiali a raczej śpiewali, słowa konsekracji, wspólnie przyjęli Komunię św. pod dwiema postaciami. Msza św. koncelebrowana, jak to podkreśla Konstytucja — *ukazuje w sposób właściwy jedność kapłaństwa* oraz lepiej przypomina i symbolizuje Ostatnią Wieczerzę. Duże znaczenie może mieć koncelebracja zwłaszcza w większych klasztorach, gdzie stale przebywa większa ilość kapłanów. Można się spodziewać, że koncelebracja zwłaszcza w Wielki Czwartek, we wszystkich większych kościołach, pozwoli wiernym głębiej przeżywać pamiątkę ustanowienia Eucharystii.

INNE SAKRAMENTY I SAKRAMENTALIA

Pierwsze punkty trzeciego rozdziału zatytułowanego: „O innych Sakramentach i sakramentaliach" przypominają, że Sakramenta, które — jak wiadomo — zostały ustanowione przez Chrystusa, nie tylko udzielają łaski, lecz również dzięki swej liturgii bardzo skutecznie duchowo dysponują wiernych do tego, aby tę łaskę mogli owocnie przyjąć. Stąd olbrzymie znaczenie posiada to, aby wierni dobrze rozumieli liturgię Sakramentów. Sakramentalia natomiast (np. rozmaite poświęcenia, błogosławieństwa, obrzęd posypywania głowy popiołem itp.), ustanowione przez Kościół, przypominają zewnętrznie w jakimś stopniu Sakramenty. Oznaczają one pewne łaski, jakie wyjednują wiernym dzięki modlitwie Kościoła.

Następnie Konstytucja stwierdza, że z biegiem czasu do liturgii Sakramentów i sakramentaliów przedostały się pewne ceremonie, które sprawiły, że istota i cel poszczególnych Sakramentów i sakramentaliów uległa jak gdyby pewnemu zaciemnieniu. Dlatego liturgię tę trzeba również zrewidować i przystosować do potrzeb naszych czasów.

Mówiąc o akomodacji, na pierwszym miejscu Ojcowie Soborowi zalecają jako rzecz „bardzo pożyteczną" wprowadzenie w znacznym stopniu języka narodowego do rytuału. Ten postulat — jak o tym wspomniałem w rozdziale pierwszym — został już w pewnych krajach, a m. in. i w Polsce, w pełni zrealizowany.

Z kolei Konstytucja omawia odnowę liturgii poszczególnych Sakramentów. Zaczyna od Chrztu. I tak według uznania biskupa-ordynariusza należałoby wznowić katechumenat dla osób dorosłych przygotowujących się do Chrztu. Przypomnijmy, że i obecnie istnieje pewnego rodzaju katechumenat polegający na tym, że dłuższy okres czasu poświęca się na odpowiednie przygotowanie danej osoby dorosłej do przyjęcia Chrztu. Katechumen winien więc przyswoić sobie pewne *quantum* wiadomości dotyczących tak wiedzy religijnej jak i życia religijnego. W krajach anglosaskich spory procent katolików stanowią dzisiaj neofici czy — jak częściej nazywa się ich obecnie — konwertyci. Mianem konwertytów obejmuje się zresztą również i tych, którzy z innego wyznania przechodzą na katolicyzm. W Stanach Zjednoczonych np. liczba konwertytów dochodzi rocznie do 100 tys. osób. Reprezentują oni w danych Kościołach lokalnych bardzo cenną formację religijną, mianowicie katolicyzm ze świadomego wyboru i odznaczają się nierzadko dużą wiedzą teologiczną, głębokim życiem wewnętrznym i gorliwością apostolską. Innowacja wprowadzona przez Sobór polegałaby na tym, że katechumenat zostałby podzielony na kilka odrębnych stopni, z których każdy byłby połączony z pewnym obrzędem liturgicznym. W ten sposób katechumen stopniowo zbliżałby się do głównej uroczystości: przyjęcia do Kościoła. Tego rodzaju postanowienie zostało podyktowane również względami natury duszpasterskiej; chodzi bowiem o lepsze duchowe przygotowanie się katechumena do Sakramentu Chrztu. W tej uchwale Soboru widzimy również pewne nawiązanie do praktyk katechumenatu z czasów starożytnego Kościoła.

Na terenach misyjnych tamtejsze konferencje episkopatu będą mogły według swego uznania włączyć do ceremonii Chrztu pewne elementy związane z tzw. inicjacją, a oparte na starych zwyczajach i obyczajach miejscowych ludów. Konstytucja zawiera jeszcze kilka postanowień, które można by traktować jako „dowartościowanie" Chrztu. Mianowicie dotychczasowa liturgia Chrztu dorosłych ma być zrewidowana pod kątem widzenia zasad ogólnych omówionych wyżej, oraz — co stanowi *novum* — do Mszału Rzymskiego zostanie wprowadzony nowy formularz mszalny: In Collatione Baptismi — tj. Msza św. pozostająca w bezpośrednim związku z udzie-

lonym Chrztem. Przypomnijmy, że w starożytnym Kościele dorosłym udzielano Chrztu bardzo uroczyście, w wigilię Wielkanocy i Zielonych Świąt, a w Kościele Wschodnim również w uroczystość Epifanii (Trzech Króli).

Konstytucja postanawia następnie, aby zrewidować również liturgię Chrztu dzieci i przystosować ją bardziej do „sytuacji" dziecka. Obecna liturgia Chrztu niemowląt powstała bowiem w ten sposób, że dość mechanicznie skrócono obrzędy Chrztu dorosłych. Reminiscencje Chrztu dorosłych znajdujemy tutaj zwłaszcza w egzorcyzmach i w pewnych pytaniach, na które odpowiadają rodzice chrzestni. Nowy ryt Chrztu dzieci — jak postanawia Konstytucja — winien również bardziej ukazać obowiązki matki i ojca dziecka, oraz rodziców chrzestnych. W dotychczasowym rytuale rzymskim bowiem na ten temat nie znajdujemy właściwie nawet wzmianki.

Wielokrotnie już przed Soborem spotykało się wypowiedzi teologów i duszpasterzy, którzy ubolewali nad tym, że Chrzest, będący w pewnym sensie najważniejszym z Sakramentów jako „brama do nieba", traktowany jest w praktyce duszpasterskiej dość „po macoszemu". Wydaje się, że obecne postanowienia Soborowe zmieniają poważnie na lepsze ten stan rzeczy.

Rewizji domaga się również i liturgia Sakramentu Bierzmowania. Chodzi bowiem o to, aby wyraźniej ukazać głębokie powiązanie, jakie istnieje pomiędzy tym Sakramentem a obowiązkami chrześcijanina. Dlatego Konstytucja zaleca, aby przyjęcie Sakramentu Bierzmowania było poprzedzone odnowieniem obietnic uczynionych na chrzcie. Konstytucja zezwala, aby Sakramentu Bierzmowania udzielać w łączności ze Mszą św., dotychczas bowiem udzielano go poza Mszą.

Konstytucja nie wypowiada się natomiast w sprawie obecnie dość żywo dyskutowanej, a mianowicie, jaki wiek życia uznać za najbardziej odpowiedni do udzielania Sakramentu Bierzmowania. Kanon 788 Kodeksu Prawa Kanonicznego zasadniczo zabrania udzielania tego Sakramentu wcześniej niż po ukończeniu siódmego roku życia. W tej sprawie, nasz wybitny, nie żyjący już teolog, dominikanin o. Jacek Woroniecki ogłosił po wojnie artykuł pt. *Rola wychowawcza Bierzmowania*. W oparciu o zdobycze współczesnej psychologii stawia tezę, że najbardziej odpowiednim okresem życia dla przyjęcia Sakramentu Bierzmowania jest początek tzw. okresu pokwitania. Wtedy to bowiem w młodym człowieku rodzą się pierwsze zmagania wewnętrzne, rozszerzają się jego horyzonty myślowe, budzi się poczucie odpowiedzialności, pojawiają się pierwsze pytania o charakterze metafizycznym. W tym też okresie młodzież napotyka na pierwsze poważniejsze trudności

w wyznawaniu swej wiary. Uzasadnienia dla stanowiska o. Woronieckiego można by szukać w orzeczeniu Soboru Florenckiego, który stwierdził, że Sakrament Bierzmowania „jest udzielany dla umocnienia, tak jak dany był Apostołom w dniu Zielonych Świąt, mianowicie by chrześcijanin odważnie wyznawał imię Chrystusa". Jak wynika z Dziejów Apostolskich Bierzmowanie stanowiło jak gdyby pewien wewnętrzny impuls wzbudzający w duszy chrześcijanina to, czego przedtem w niej nie było, tj. większą gorliwość religijną i odwagę w wierze.

Z kolei Konstytucja przechodzi do Sakramentu Pokuty. Jeden krótki punkt jest temu poświęcony, ale do Sakramentu tego Konstytucja powraca obszerniej w dalszym rozdziale. Na razie punkt 72 głosi jedynie, że „ryt i formę Sakramentu Pokuty należy w ten sposób zrewidować, aby istota i skutek tego Sakramentu jaśniej zostały ukazane". Jak wiadomo, obecnie kapłan trzymając nad penitentem wyciągniętą prawą dłoń odmawia po łacinie: *Misereatur...* i *Indulgentiam...*, a potem — również po łacinie — właściwą formułę rozgrzeszenia i wtedy wykonuje znak krzyża. Po rozgrzeszeniu znów odmawia króciutką modlitwę, po czym stukając, daje znak do odejścia od konfesjonału. Najprawdopodobniej po Soborze te modlitwy zostaną częściowo zmodyfikowane; zostanie również wprowadzona prawdopodobnie jakaś odmienna ceremonia towarzysząca rozgrzeszeniu. Musimy więc cierpliwie czekać na rozporządzenia wykonawcze.

Stosunkowo dużo miejsca poświęca Konstytucja następnemu Sakramentowi: Namaszczenia Chorych. Otóż najpierw sama nazwa. Jak wiadomo, dotychczas w rytuale rzymskim ten Sakrament nazywał się: *Extrema Unctio* — Ostatnie Namaszczenie, ze wszystkich bowiem namaszczeń używanych przy udzielaniu Sakramentów w tej kolejności, jak to podaje katechnizm — Chrzest i Bierzmowanie — to namaszczenie jest ostatnie. Wskutek niezbyt szczęśliwej nazwy Sakrament ten w dość powszechnym przekonaniu wiernych stał się Sakramentem umierających, którego udziela się jedynie tym, których godziny życia są policzone. Jest to pogląd mylny. Stąd Konstytucja głosi: *„Ostatnie Namaszczenie", które lepiej można nazywać „Namaszczeniem Chorych", nie jest sakramentem tych tylko, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci. Stąd Sakrament ten powinien wierny przyjmować wtedy, kiedy* — jak powiada Konstytucja — *wskutek czy to podeszłego wieku, czy też choroby „zaczyna być w niebezpieczeństwie śmierci"*. Wolno przypuszczać, że w praktyce duszpasterskiej po Soborze zacznie się przyjmować zwyczaj, że Sakrament Namaszczenia z reguły będzie udzielało się każdej

osobie poważnie chorej. Jest to bowiem Sakrament chorych, jak to wynika ze słów Pisma św.: *Choruje kto między wami? Niech wezwie kapłanów Kościoła i niech modlą się nad nim, namaszczając go w imię Pańskie; a modlitwa wiary ocali chorego i podźwignie go Pan, a jeśliby był w grzechach zostaną mu odpuszczone* (List św. Jakuba Apostoła). Świadczą o tym również modlitwy odprawiane przez kapłana po udzieleniu tego Sakramentu, kiedy prosi Boga m. in.: *...uzdrów słabości tego chorego, ulecz jego rany* (...); *przywróć mu łaskawie pełne zdrowie duszy i ciała, aby mocą Twego miłosierdzia uzdrowiony nabrał sił do spełnienia swych obowiązków* (...); *aby chory, ciężkim doświadczeniem oczyszczony, Tobie przypisywał swoje wyzdrowienie.*

Sakrament ten nie jest więc Sakramentem umierających, lecz Sakramentem chorych. Być może, że soborowa odnowa liturgiczna usunie wreszcie fałszywe poglądy wiernych w tej materii, które wyrządzały dotychczas wiele złego. Sprawiały bowiem, że wiele osób, zwłaszcza jeśli chodzi o środowiska miejskie, wręcz zabobonnie obawiało się tego Sakramentu. Można żywić nadzieję, że również z klepsydr i nekrologów zniknie ten niezbyt szczęśliwy zwrot: „zaopatrzony Ostatnimi Sakramentami" — podczas gdy powinno być raczej po prostu: „zaopatrzony Świętymi Sakramentami".

Konstytucja zmienia również kolejność udzielania Sakramentów choremu. W rytuale rzymskim było dotychczas w ten sposób, że najpierw była spowiedź, potem Komunia św., a na końcu Namaszczenie. Obecnie na końcu jest Komunia św., której kapłan — w zależności od stanu chorego — udziela albo w formie „zwykłej", albo w formie wiatyku (*viaticum* — zaopatrzenie na podróż). Formuła brzmi wówczas: „Przyjmij, Bracie (Siostro), wiatyk Ciała Pana naszego Jezusa, który niech cię strzeże od złośliwego wroga i doprowadzi do żywota wiecznego. Amen".

Chciałbym tu dodać, że w nowym rytuale w języku polskim jest zachowana już taka właśnie kolejność.

I jeszcze jedno postanowienie zawiera Konstytucja odnośnie Sakramentu Chorych. Mianowicie liczba namaszczeń, których dotychczas jest sześć (oczy, uszy, nos, usta, dłonie, stopy) zostanie zmieniona, chyba zmniejszona; także i modlitwy należące do rytu tego Sakramentu ulegną pewnej modyfikacji w tym duchu, aby odpowiadał różnym okolicznościom, w jakich znajduje się dany wierny przyjmujący ten Sakrament.

Z kolei Konstytucja omawia Sakrament Kapłaństwa. I tutaj również spotykamy to samo, co już widzieliśmy przy innych Sakramentach. Mianowicie liturgia Sakramentu kapłań-

stwa zostanie poddana rewizji: zarówno ceremonie jak i teksty modlitw. Natomiast piękne alokucje biskupa, wywodzące się jeszcze ze starożytności chrześcijańskiej, odczytywane dotychczas po łacinie na początku obrzędu święceń kapłańskich lub konsekracji biskupiej, mogą być obecnie wygłaszane w języku narodowym.

Poważniejsze innowacje wprowadza omawiany dokument soborowy do liturgii Sakramentu małżeństwa. Najpierw odnośne teksty liturgiczne winny być poddane rewizji tak, aby lepiej została uwydatniona łaska, jakiej udziela ten Sakrament, i aby obowiązki nowożeńców zostały wyraźniej uwypuklone. Sobór wyraża gorące życzenie, aby zachować pewne pochwały godne ceremonie i zwyczaje, jakie w rozmaitych krajach kościoły lokalne wprowadziły do liturgii tego Sakramentu. Co więcej — Konstytucja przypomina, że konferencje episkopatu mogą wypracować nowy ryt Sakramentu małżeństwa, który by bardziej odpowiadał miejscowym i narodowym zwyczajom; np. biskupi hinduscy na Soborze wyjaśniali, że w Indiach obrzęd nakładania obrączek nic nie znaczy. Odwieczne zwyczaje panujące w tym kraju są inne: mąż podaje żonie klucze albo związuje się brzeg szaty mężczyzny i kobiety. A więc episkopaty miejscowe będą mogły stworzyć swoje własne ryty Sakramentu małżeństwa: np. ryt hinduski, japoński, afrykański itp. Konstytucja zaleca również, aby wprowadzić zwyczaj zawierania małżeństwa w czasie Mszy św. Dotychczas tego rodzaju śluby (tzw. „ślub rzymski") należały raczej do rzadkości.

Po omówieniu wszystkich siedmiu Sakramentów Konstytucja przechodzi do omówienia sakramentaliów. Nie wdaje się tutaj w szczegóły, a przypomina tylko te pewne zasady ogólne z I rozdziału Konstytucji, które w szczególniejszy sposób odnoszą się do sakramentaliów. Mianowicie: liturgia sakramentaliów też winna być poddana rewizji z uwzględnieniem potrzeb naszych czasów, tak aby wierni w sposób łatwy i czynny mogli w nich uczestniczyć. A więc najpierw język narodowy; następnie do istniejących już błogosławieństw i poświęceń zawartych w rytuałach mogą Konferencje Episkopatu dodać nowe sakramentalia, jeśli wymagają tego potrzeby duszpasterskie. Nowością jest to, że w specjalnych okolicznościach według uznania biskupa-ordynariusza, mogą być udzielane pewne sakramentalia przez katolików świeckich. Dwa ostatnie punkty tego rozdziału są poświęcone liturgii pogrzebu. Konstytucja podkreśla najpierw, że cały ryt pogrzebu winien w sposób wyraźniejszy niż dotychczas wyrażać „paschal-

ny charakter śmierci chrześcijanina". Chodzi o to, aby w odczuciu wiernych pogrzeb nie kojarzył się z obrzędem, gdzie dominuje tylko smutek i myśl o destrukcji ciała, ale raczej — głęboka wiara w przyszłe zmartwychwstanie i to, że *Twoim wiernym życie odmienia się a nie ginie.* W liturgii wschodniej np. w okresie po Wielkanocy kapłan prowadzący pogrzeb jest ubrany w białą kapę i dominujący akcent stanowi refren: Chrystus zmartwychwstał.

Do rytu pogrzebu będzie można wprowadzić pewne nowe ceremonie odpowiadające warunkom i zwyczajom poszczególnych krajów; również będzie można zmienić kolor szat liturgicznych z czarnego na inny. Wiadomo bowiem, że symbolika barw nie jest wszędzie na świecie jednolita. Na Dalekim Wschodzie np. kolor biały jest kolorem żałoby. Widziałem kiedyś w „Paris Match" reprodukcję „Ostatniej Wieczerzy", której autorem jest jakiś współczesny malarz murzyński. Otóż Chrystus i Apostołowie mają czarny kolor skóry, a jedynie Judasz — biały.

Ostatni punkt tego rozdziału dotyczy pogrzebu dzieci. Trzeba go będzie również zmodyfikować oraz opracować specjalny formularz Mszy św.

BREWIARZ

Jest to sprawa, która odnosi się do księży i osób zakonnych, niemniej ponieważ omawiam całą Konstytucję chciałbym i temu zagadnieniu poświęcić trochę miejsca. Poza tym sądzę, że informacje te mogą zainteresować również pewien procent świeckich katolików.

Wydaje mi się, że dla właściwego zrozumienia reformy brewiarza potrzebne są pewne wyjaśnienia o charakterze historycznym.

Otóż przez kilka pierwszych wieków nie istniało w Kościele prawo, które by formalnie nakładało obowiązek na pewną grupę osób odmawiania określonych modlitw. Niemniej wiadomo, że chrześcijanie codziennie wspólnie modlili się o pewnych oznaczonych godzinach. Około IV w. nastąpiło przejście od tych prywatnych modlitw do publicznych, głównie rano i wieczorem. Modlitwy te odmawiało duchowieństwo wraz z ludem. Czytano Pismo św. z komentarzem, odmawiano psalmy i inne modlitwy. Natomiast we wspólnotach zakonnych oprócz wspólnych modlitw rannych i wieczornych odmawiano je również w ciągu dnia a nawet i w nocy.

We wczesnym średniowieczu (VIII w.) kanonicy, którzy żyli razem we wspólnotach religijnych, przejęli od klasztorów obo-

wiązek odmawiania razem modlitw rano i wieczorem. Reszta duchowieństwa, zajęta głównie w duszpasterstwie, była od tego wolna. Około XII w. obowiązkiem tym objęto i duchowieństwo parafialne z tym, że odmawiano te modlitwy nie wspólnie, lecz indywidualnie. W XIII w. obowiązek ten został nałożony na wszystkich duchownych począwszy od subdiakonatu. I tak stopniowo ukształtował się brewiarz. Obecnie składa się on z ośmiu części: jutrznia (część najdłuższa), laudesy, pryma, tertia, seksta, nona, nieszpory i kompleta. W klasztorach odmawia się poszczególne części wspólnie o oznaczonych godzinach, a duchowieństwo diecezjalne odmawia indywidualnie przeważnie rano i wieczorem. Czas potrzebny dla odmówienia brewiarza w formie obecnej wynosi ok. 1 godzinę. Na brewiarz składają się teksty Pisma św., psalmy, wyjątki z pism Ojców Kościoła, hymny religijne i krótkie oracje w większości wzięte z Mszału. Brewiarz w Kościele Zachodnim jest odmawiany po łacinie. W ciągu wieków przeprowadzono kilkakrotnie reformę brewiarza. Św. Pius X skrócił częściowo brewiarz i uprościł. Dalszą częściową reformę przeprowadził Pius XII, który wprowadził do brewiarza nowe łacińskie tłumaczenie psalmów.

W świetle tych danych staną się bardziej zrozumiałe postanowienia obecnej Konstytucji. Soborowa odnowa brewiarza bierze przede wszystkim pod uwagę warunki dzisiejszego życia, w jakich pracują kapłani, zwłaszcza ci, którzy są zajęci w duszpasterstwie. Następnie Konstytucja nawiązuje w sprawie brewiarza do starej tradycji kościelnej. I właśnie zgodnie z tą tradycją Sobór postanawia, że laudesy i nieszpory — jako najważniejsze części brewiarza — mają być odmawiane, pierwsze jako modlitwy poranne, a drugie jako modlitwy wieczorne. Jutrznia, którą we wspólnotach religijnych odmawia się w nocy, zostanie tak zmodyfikowana, aby można ją było odmawiać o jakiejkolwiek porze dnia. Pryma zostanie z brewiarza usunięta. Z trzech najmniejszych części brewiarza — tertia, seksta i nona — duchowni żyjący poza wspólnotami religijnymi będą odmawiali tylko jedną część w zależności od tego, jaka to będzie pora dnia. Od czasu reformy św. Piusa X, w ciągu każdego tygodnia odmawiano w brewiarzu wszystkie 150 psalmów, obecnie Konstytucja postanawia, że psalmy te zostaną rozdzielone na okres kilku tygodni. Już z tego widać, że brewiarz w wyniku reformy soborowej zostanie skrócony co najmniej o 1/3 część. To życzenie Ojców Soborowych staje się zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że duchowieństwo obecnie w porównaniu z duchowieństwem chociażby z czasów sprzed I wojny światowej ma dużo więcej pracy. Nierzadko się bowiem zdarza, zwłaszcza w okresie nasilonej pracy duszpasterskiej (np. w Wiel-

kim Poście), że brewiarz można zacząć odmawiać dopiero po godz. 22.

Następne postanowienia Konstytucji zmierzają do tego, aby w brewiarzu zamieszczono w większym wyborze teksty Pisma św., a więc obserwujemy tu podobną tendencję co i we Mszy św.; następnie — wyjątki z pism Ojców Kościoła mają być lepiej dobrane. Osobną sprawę stanowią krótkie życiorysy świętych umieszczone w jutrzni, których pewna część ma więcej wspólnego z *legenda aurea*, niż z historią. Stąd Konstytucja poleca, aby życiorysy te zrewidować. Zrewidowane zostaną też teksty hymnów brewiarzowych. Wreszcie — usunięte zostaną zbędne powtórzenia w tzw. responsoriach. Z ciekawszych rzeczy w tym rozdziale warto jeszcze wspomnieć częściowo odejście od zasady języka łacińskiego w brewiarzu. Otóż biskup-ordynariusz może zezwolić pewnym duchownym w poszczególnych wypadkach na odmawianie brewiarza w języku narodowym. Podobnego zezwolenia może udzielić właściwy przełożony członkom pewnych zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich.

ROK LITURGICZNY

Pozostałe trzy rozdziały Konstytucji: „O roku liturgicznym", „O muzyce kościelnej" i „O sztuce sakralnej i sprzęcie liturgicznym" są znacznie krótsze i nie wnoszą tyle nowego, co rozdziały dotychczas omówione.

Jeśli chodzi o rok liturgiczny to Konstytucja przypomina na wstępie jego chrystocentryczny charakter. Mianowicie *Kościół przez cały ciąg roku wyjaśnia tajemnicę Chrystusa począwszy od Wcielenia i Narodzenia aż do Wniebowstąpienia, Zesłania Ducha Św. i wyczekiwania na przyjście Pana.* Kościół *tak czcząc te tajemnice uobecnia w jakimś stopniu zasługi i łaski Chrystusa wiernym, którzy mogą je osiągnąć i nimi się napełnić.* Są to sformułowania niemal w całości zaczerpnięte z cytowanej encykliki *Mediator Dei.* Następnie Konstytucja podkreśla, że *ze szczególną miłością czci Kościół Matkę Boską, a ponadto męczenników i świętych.*

Konstytucja zdecydowanie podkreśla w roku liturgicznym znaczenie tzw. *Proprium de Tempore.* Jest to cykl tajemnic naszego zbawienia, dokonanego przez Jezusa Chrystusa, poczynając od adwentu, poprzez okres Bożego Narodzenia, Wielki Post, Czas Wielkanocny i okres zesłania Ducha Św. Konstytucja eksponuje zwłaszcza niedzielę, która jest pamiątką Zmartwychwstania. *Tak więc niedziela jest najbardziej pierwotnym dniem świętym.*

Dopiero na drugim miejscu znajduje się tzw. *Proprium Sancto-*

rum, tj. cykl uroczystości NMP i świętych. Intencja Soboru jest tu wyraźna: przywrócenie liturgii charakteru chrystocentrycznego.

W szczególniejszy sposób Konstytucja zwraca uwagę na okres Wielkiego Postu i podkreśla znaczenie praktyk pokutnych. I tutaj spotykamy pewne *novum*. Mianowicie — pokuta ta winna być nie tylko wewnętrzna i indywidualna, lecz również zewnętrzna i wspólna. Formy tej nowej praktyki pokutnej, zalecone przez poszczególne episkopaty krajowe, winny być jednak przystosowane do naszych czasów i warunków wiernych.

O cóż tu właściwie chodzi? Otóż w związku z dokonaną przez Papieża Piusa XII reformą liturgii Wielkiego Tygodnia podkreślano, że w całej pełni dokona się ona dopiero wtedy, kiedy upamiętnienie śmierci Chrystusa będzie wyrażane również we wspólnych praktykach pokutnych wykonywanych przez wiernych. Propozycja ta jest obecnie szczególnie na czasie z uwagi na to, że u współczesnego człowieka zatarło się bardzo poważnie pojęcie grzechu i winy. Poczucie winy, które jest przejawem normalnie funkcjonującego sumienia, skłonni jesteśmy nieraz uważać za zjawisko z dziedziny psychopatologii i traktować je jak uraz psychiczny. Próby leczenia tego rodzaju „urazu" przy pomocy psychoanalizy i pigułek uspokajających nie na wiele się zdadzą.

Z omawianym rozdziałem wiąże się dość ściśle uzupełnienie załączone do Konstytucji. Jest w nim mowa o stanowisku Kościoła wobec projektów wprowadzenia nowego kalendarza. Chodzi tutaj przede wszystkim o to, aby „ustabilizować" święto Wielkanocy a wraz z nim i inne święta, które posiadają obecnie charakter ruchomy. Mianowicie począwszy od I Soboru Powszechnego w Nicei (325) termin święcenia Wielkanocy przypada na pierwszą niedzielę po wiosennej pełni księżyca. Stąd data Wielkanocy co roku jest inna i „wędruje" między 22 marca a 25 kwietnia. Stwarza to konieczność układania co roku nowego kalendarza liturgicznego i synchronizowania ze sobą świąt ruchomych ze świętami stałymi. Wydaje się, że ustalenie kalendarza liturgicznego uprościłoby bardzo te sprawy i w konsekwencji ułatwiłoby poważnie wiernym zapoznanie się z liturgią. Reforma kalendarza przyniosłaby również poważne korzyści natury psychologicznej. Wyobraźmy sobie, że raz na zawsze wiadomo, kiedy wypada Środa Popielcowa, Wielki Piątek, Wielkanoc, Zielone Święta itd. To daje poczucie swoistej stabilizacji, która w dziedzinie życia religijnego nie jest obojętna. Wskutek tego, że Kościół Zachodni przyjął kalendarz gregoriański, a Kościół Wschodni pozostał przy kalendarzu juliańskim, obecnie różnica w świętowaniu Wielkanocy i innych

świąt wynosi dwa tygodnie. Otóż ze względów natury ekumenicznej byłoby rzeczą ze wszechmiar pożądaną, aby poprzez reformę kalendarza ustalić jeden dzień, kiedy to wszyscy chrześcijanie święciliby w tych samych dniach pamiątkę narodzenia, śmierci i zmartwychwstania Chrystusa.

Jeśli chodzi o reformę kalendarza, Konstytucja mówi o dwóch projektach. Pierwszy polegałby na tym, że święto Wielkanocy zostałoby na stałe wyznaczone na pewną ściśle określoną niedzielę np. na I lub II niedzielę kwietnia, oczywiście jeśli zgodziliby się na to ci wszyscy, którzy tą reformą byliby zainteresowani, a zwłaszcza Bracia Odłączeni. Projekt ten rozwiązuje jednak sprawę połowicznie, ponieważ nadal trzeba by co roku układać kalendarz liturgiczny. Drugi projekt natomiast tzw. kalendarza wiecznego proponuje rozwiązania radykalne. Mianowicie tak należałoby ułożyć kalendarz, aby daty raz na zawsze przypadały na te same dni tygodnia. A więc rok zawsze zaczynałby się 1 stycznia w niedzielę i zawsze kończyłby się 30 grudnia w sobotę. Kalendarz ten byłby identyczny na wszystkie lata. Pierwszy projekt kalendarza wiecznego wysunięto już w pierwszej połowie XIX w. Specjalny komitet, powstały przy byłej Lidze Narodów rozpatrzył ok. 200 zgłoszonych projektów „kalendarza wiecznego" i jedynie dwa z nich polecił do wyboru Radzie Ligi Narodów. Sprawa ta ciągle jeszcze czeka na ostateczne rozstrzygnięcie. Oczywiście konieczna byłaby do tego uchwała ONZ. Otóż Konstytucja Soborowa oświadcza, że *Kościół nie sprzeciwia się staraniom mającym na celu wprowadzenie „kalendarza wiecznego"*. Z proponowanych projektów może jednak przyjąć tylko te, które zachowają podział tygodnia na siedem dni wraz z niedzielą.

MUZYKA I ŚPIEW KOŚCIELNY

Konstytucja przypomina, że muzyka stanowi konieczną i integralną część liturgii. Kościół uznaje wszystkie formy prawdziwej sztuki i przyjmuje je do kultu Bożego. Przechodząc do bardziej konkretnych postanowień Konstytucja podkreśla, że *śpiew gregoriański*, jako charakterystyczna cecha liturgii rzymskiej, powinien podczas czynności liturgicznych zajmować najważniejsze miejsce. Konstytucja zaleca, aby opracować również śpiewnik zawierający uproszczone melodie gregoriańskie. *Inne rodzaje muzyki kościelnej zwłaszcza zaś polifoniczna* mogą być dopuszczone do liturgii, byleby były zgodne z duchem Kościoła.

Konstytucja poleca troskliwie dbać o religijny śpiew ludowy w czasie obrzędów liturgicznych, a zwłaszcza bardzo mocno podkreśla znaczenie dla pracy apostolskiej na tzw. terenach misyjnych muzyki opartej na tradycjach tamtejszych ludów. Muzykę tę należy pielęgnować i wprowadzić do liturgii. Przykładem tego rodzaju „akomodacji" może być np. znana „Missa Luba", „murzyńska" Msza św. z Konga, z uwagi zarówno na swoje niezwykle szybkie tempo śpiewu oraz rodzaj melodii jak i instrumenty (głównie tam-tamy).

Warto przypomnieć, że ostatni papieże niejednokrotnie wypowiadali się na temat muzyki i śpiewu kościelnego, a zwłaszcza Pius XII: encyklika o muzyce kościelnej z grudnia 1955 r. i obszerna instrukcja Rzymskiej Kongregacji Obrzędów o muzyce sakralnej i liturgii z września 1958.

Z tych obu dokumentów papieskich przebija wyraźna troska o to, aby przywrócić czynne uczestnictwo wiernych w liturgii. Instrukcja żąda od muzyki sakralnej prawdziwego piękna a nawet artystycznej doskonałości, ale wielokrotnie podkreśla społeczny charakter służby Bożej i wskazuje na praktyczne sposoby organizowania udziału wiernych w liturgii. Z uwagi na to, że w praktyce duszpasterskiej spotyka się zwyczaje i praktyki nie zawsze zgodne z duchem liturgii Kościoła, Instrukcja omawia dość szczegółowo właściwe formy udziału wiernych zarówno we Mszy św. śpiewanej, jak i czytanej. Instrukcja omawia również szczegółowo niektóre rodzaje muzyki sakralnej. A więc: polifonia sakralna, nowoczesna muzyka sakralna, muzyka religijna, *„która chociaż nie może być dopuszczona do czynności liturgicznych, to jednak dąży do tego, aby wzbudzić u słuchacza uczucia religijne"*. Religijny śpiew ludowy Instrukcja jak najbardziej poleca. Aby jednak religijne pieśni ludowe mogły osiągnąć swój cel, winny być *„całkowicie zgodne z nauką katolicką"* oraz — *„odznaczać się zrozumiałym językiem i prostą melodią, strzec się nadętego i próżnego nadmiaru słów i posiadać pewne religijne dostojeństwo i powagę"*.

SZTUKA SAKRALNA, SZATY I NACZYNIA LITURGICZNE ORAZ URZĄDZENIE KOŚCIOŁA

Na wstępie tego ostatniego rozdziału Konstytucja przypomina, że sztuka w ogóle, a sztuka sakralna w szczególności, jako najszlachetniejszy wyraz dążeń ducha ludzkiego, stanowi jak gdyby odbicie odwiecznej piękności i stąd zbliża ludzi do Boga. Przedmioty należące do kultu Bożego winny być stosowane oraz piękne i stanowić znaki i symbole rzeczywistości nadprzyrodzonej.

W szczególniejszy sposób Kościół dbał zawsze o szaty i naczynia liturgiczne i zgadzał się na zmiany w nich dokonywane, tak jeśli chodzi o materiał, jak formę i ornamentykę. W związku z tym Konstytucja podkreśla, że Kościół żadnego stylu sztuki nie uczynił swoim własnym jedynym stylem, lecz zgodnie z zamiłowaniami, uzdolnieniami oraz warunkami poszczególnych narodów oraz wymogami rozmaitych rytów przyjmował style każdej epoki. I tutaj dochodzimy do sformułowania, jakie obecnie jest szczególnie aktualne. Mianowicie — *także sztuka współczesna rozmaitych narodów i religii posiada wolne pole do działania w Kościele, byleby tylko z należytym szacunkiem i czcią traktowała budynki kościelne i święte obrzędy.* Biskupi powinni starać się o to, aby w rozwoju sztuki szukano raczej *szlachetnego piękna, niż wystawności* oraz — czuwać, aby do świątyń i miejsc świętych nie dostawało się nic takiego, co sprzeciwiałoby się wierze i chrześcijańskiej pobożności oraz obrażałoby prawdziwy religijny zmysł czy to wskutek zwyrodnienia formy, czy też niskiego poziomu artystycznego.

Konstytucja przestrzega również przed umieszczaniem w świątyniach zbyt dużej ilości świętych obrazów; winno się w tych sprawach zachować właściwy ład i porządek, w przeciwnym razie powoduje się powstawanie u wierzących pomieszania pojęć i sprzyja się rozwijaniu niewłaściwej pobożności.



Na zakończenie spróbuję podsumować i krótko scharakteryzować omówioną Konstytucję o liturgii oraz uwypuklić jej najważniejsze postanowienia.

1. Konstytucja nie ogranicza się do reformy pewnych tylko części liturgii Kościoła, lecz obejmuje jej całość;
2. Konstytucja mocno uwypukla aspekt duszpasterski liturgii;
3. Chrystocentryzm liturgii;
4. Centralne miejsce w roku kościelnym zajmuje niedziela, a wśród nabożeństw — Msza św.;
5. Do liturgii — zwłaszcza do Mszy św. — wprowadza się więcej Pisma św.;
6. Konstytucja przywraca pełną wartość tej formie głoszenia Słowa Bożego, jaką jest homilia;
7. W wyniku soborowej odnowy liturgii zostaną na nowo opracowane podstawowe księgi liturgiczne Kościoła: mszał i rytuał;
8. Odnowa i skrócenie brewiarza;
9. W pewnych punktach odnowiona liturgia nawraca do staro-

żytności chrześcijańskiej (np. Komunia św. pod dwiema postaciami, katechumenat, wspólna zewnętrzna pokuta);

10. Konstytucja otwiera możliwość radykalnej reformy roku liturgicznego;

11. Pluralizm liturgii: jedność wiary w różnorodności języków, zwyczajów i tradycji oraz równouprawnienie rozmaitych obrządków w Kościele;

12. Dokument ten uwzględnia zasadę decentralizacji w Kościele, co ułatwi poważnie proces akomodacji liturgii;

13. Konstytucja przyznaje duże prerogatywy Krajowym Konferencjom Episkopatu, zwłaszcza jeśli chodzi o wprowadzanie języka narodowego do liturgii;

14. Konstytucja otwiera duże możliwości dla adaptacji liturgii do zwyczajów i tradycji ludów na tzw. terenach misyjnych;

15. Liturgia Mszy św., Sakramentów i sakramentaliów zostaje uproszczona i przystosowana do mentalności współczesnego człowieka;

16. W stosunku do współczesnej architektury, muzyki i sztuki Konstytucja zajmuje postawę jak najbardziej „otwartą";

17. Teksty i ceremonie wszystkich Sakramentów zostaną zrewidowane, aby lepiej uwydatnić naturę i skutki poszczególnych Sakramentów;

18. Konstytucję o liturgii przenika duch ekumenizmu. Jej odnowa zmierza m. in. do tego, aby — jak głosi pierwszy punkt tego dokumentu — *popierać to, co mogłoby się przyczynić do zjednoczenia wszystkich wierzących w Chrystusa...*

Bez przesady można powiedzieć, że uchwalenie Soborowej Konstytucji o liturgii stanowi jedną z największych, jeśli nie największą reformę liturgii w historii Kościoła. O. Vagaggini, benedyktyn, profesor *Collegium Anselmianum* i członek Soborowej Komisji Liturgicznej zamieścił w „Osservatore Romano" artykuł poświęcony reformie liturgicznej. Pisze on tam, że dzięki przyjęciu przez Ojców Soborowych bardzo śmiało sformułowanego schematu o liturgii *ruch liturgiczny osiągnął najwyższy dotąd punkt na swej imponującej i stale wznoszącej się drodze. W duchowym i duszpasterskim życiu Kościoła zaistniał moment, który może przynieść w najbliższej przyszłości skutki, jakich nie da się nawet przewidzieć.*

Ks. Andrzej Bardecki

BOHDAN CYWIŃSKI

ŻEROMSKI I »ŻEROMSZCZYZNA«

PRZYPADAJĄCE w tym roku stulecie urodzin Stefana Żeromskiego wywoła z pewnością falę artykułów, rozpraw, uroczystych sesji i wieczorów literackich, na których sławić będziemy dzieło pisarza. W kulturze przyjęte jest takie świętowanie, niemal każdy rok znajduje swego literackiego, muzycznego czy innego patrona. Obyczaj to może słuszny, choć często razi swym automatyzmem, pozwalającym przewidzieć z dokładnością do kilku miesięcy, kiedy o kim będziemy mówić używając co dźwięczniejszych sloganów.

Nie można jednak każdych rocznicowych obchodów uważać za miarę rzeczywistego trwania dorobku twórcy — pisarza, artysty czy myśliciela — w świadomości społecznej. Rocznica przez swój odświętny charakter eksponuje treści i formy z dawna już odległe od współczesnej codzienności kulturalnej, przypominając czasem dzieła, po które rzadko kto sięga i rzadko kto nawet pamięta.

Od zamilknięcia Żeromskiego minęło sporo lat — więcej, niż jedno pokolenie. Pisarstwo jego przestało się kojarzyć ze współczesnością, od spraw, o których pisał, oddzielają nas lata trudnej historii. Jak przeszło tę próbę czasu dzieło pisarza, który przez znaczną część swych współczesnych uważany był za duchowego przywódcę? Trudno byłoby odpowiedzieć na to pytanie w sposób wyczerpujący i autorytatywny. Z jednej strony notujemy w ostatnich latach zbiorowe wydanie dzieł Żeromskiego, zawierające obok utworów zaliczanych do naszej klasyki literackiej, szereg ciekawych ineditów. W ośrodkach uniwersyteckich i w Instytucie Badań Literackich powstaje wiele interesujących prac krytycznych, narasta naukowa bibliografia. Z drugiej strony jednak — to samo zbiorowe wydanie dzieł zdobi wprawdzie setki modnych regałów i tysiące półek bibliotecznych zielonym płótnem swych okładek, ale jakże rzadko z półek tych wędruje do rąk czytelnika. Żeromski, o którym uczą się dzisiejsi maturzyści, zastygł w schemat: *Rozdziobią nas kruki, wrony, Syzyfowe prace, Ludzie bezdomni, Wierna rzeka, Przedwiośnie.* Nie, *Popiołów* nie ma. Ani *Róży* — najpiękniejszego chyba w literaturze pomnika roku 1905. Ale nawet gdyby do tej listy dopisać kilka tytułów — pozostanie ona szkolną listą lektur obowiązkowych, zamieniającą twórczość żywego człowieka w garść frazesów o „wartościach ideowych i arty-

stycznych" czy o „wiecznotrwałych treściach". A przecież nie o to chodzi.

Żeromski dawno już przestał być pisarzem współczesnym — i to było czymś naturalnym. Do niedawna jednak był pewnym punktem odniesienia dla literatury późniejszej, a także dla sposobów rozumowania i odczuwania zwykłego człowieka. Dziś wyrobiony czytelnik rzadko sięga do jego dzieł. Zainteresowanie wzbudzają może jeszcze *Dzienniki* — poprzez swój autobiografizm i pewien posmak skandalu. Sięgając zaś po dzieła — inteligent *Anno Domini* 1964 naraża się na uczucie znudzenia lub irytacji — nie potrafi się z autorem dogadać. W odczuciu tego człowieka Żeromski się zdezaktualizował, zarówno jako pisarz, jak i jako głosiciel pewnych wartości. Bo nie chodzi tu tylko o sprawy estetyczne. Gdyby szło o bogaty, najeżony przymiotnikami język, o styl rozbudowany w potężne okresy, o słynne opisy pełne natarczywej ekspresji — trudno byłoby się dziwić współczesnemu czytelnikowi, przyzwyczajonemu do oszczędności czy nawet niedostatku słowa prozy współczesnej, że czuje się nieswojo nad dziełami Żeromskiego. Ale łatwo dostrzec zjawisko inne — w moim poczuciu istotniejsze i bardziej skomplikowane: pisma Żeromskiego irytują współczesnego czytelnika nie swoją stroną formalną, ale treścią samą i przyjmowanym przez autora systemem wartości. Pewną rolę gra tu może nieznajomość epoki Żeromskiego, problemów dziwnego pogranicza głębokiej historii i początków spraw najzupełniej współczesnych. Tak się bowiem dziwnie składa, że okres ten, zamykający się datami 1864—1925, jest spośród całej historii ojczystej najmniej współczesnemu Polakowi znany. Może to w jakimś stopniu utrudnia identyfikację czytelnika z bohaterami Żeromskiego, nie pozwalając mu w pełni przeżywać ich konfliktów i przemian. Ale ta nieznajomość realiów epoki nie może jednak wyjaśniać wszystkiego.

W codziennym języku, czy może raczej inteligenckim żargonie, istnieje pojęcie, które, jak sądzę, może stanowić klucz do tej sprawy. Brzmi ono: *żeromszczyzna*, a oznacza pewien szczególny typ postawy społeczno-ideowej człowieka, którą głosił Żeromski. Termin ten nie posiada szczegółowej definicji, granice jego używalności nie są dokładnie sprecyzowane. A jednak uświadamia sobie jego sens lekarz, który odpowiadając na ankietę dotyczącą celu życia, pisze: „Nie chcę być Judymem!", nauczyciel, ironicznie określający entuzjastyczną społecznicę — Siłaczką, czy dziennikarz piszący reportaż z takiego, czy innego Obrzydłówka. I jest w tych wypowiedziach jakaś niechęć do stworzonych przez Żeromskiego wzorów, przekonanie o niedostosowaniu proponowanych przezeń postaw do współczesnego świata, protest przeciwko zawartej

w jego dziełach hierarchii wartości. Na tym polega prawdziwa dezaktualizacja dzieła pisarza.

Nie podejmę się tutaj analizy przyczyn społecznych tego faktu, ani tym mniej jego wartościowania — zbyt zawiłe są drogi formowania się postaw współczesnych, by rozważać je na marginesach skromnego eseju. Myślę jednak, że warto — wykorzystując dystans narosłych lat — spojrzeć na „żeromszczyznę" z perspektywy historycznej i rezygnując z laurkowego tonu artykułów rocznicowych, oddać pisarzowi to, co w formowaniu świadomości społecznej paru generacji Polaków do niego należy.

Pisarstwo to i wartości, które dziś określamy niechętnie żeromszczyzną, miały przecież istotne znaczenie społeczne. Stanowiły strawę wychowawczą dla co najmniej dwóch pokoleń — pokolenia rówieśników pisarza i ich dzieci. Z jego bohaterami identyfikowali się czytelnicy lat dziewięćsetnych i czytelnicy w dwudziestoleciu. Napisałem: Judym, Siłaczka, Obrzydłówek. Można dodać Szklane Domy, Nawłoć i Smętka — i parę innych postaci i pomysłów Żeromskiego, które oderwały się od jego dzieł, stając się obiegowymi symbolami spraw nurtujących społeczeństwo, propozycji rozwiązań. Jest coś w tym przeradzaniu się tworów wyobraźni pisarskiej w szeroko używane skróty myślowe — świadczy to także o tym, jak nie powierzchowna była recepcja Żeromskiego. Pisarstwo psychologiczne, jakie uprawiał, i siła jego indywidualności nie sprzyjała badaniom historycznych i socjologicznych kontekstów twórczości. Ale przypatrując się zjawisku o nazwie: Żeromski, trzeba pamiętać o specyfice czasów, w których stawał się wielkim w opinii społecznej.

Pisał dla społeczeństwa pozbawionego wolności — szczyt jego twórczości przypada na lata będące jeszcze w obrębie blisko 150-letniej niewoli. Rola, jaką społeczeństwo to wyznaczało swym pisarzom, często umyka z naszej świadomości: pisarz musiał zastąpić męża stanu i polityka, publicystę i generała, musiał być wychowawcą i kaznodzieją. Jeśli spełniał te powinności — mógł spodziewać się laurów nie tylko literackich, ale godności duchowego wodza narodu. Jeśli zadaniom tym nie sprostał — nie mógł oczekiwać akceptacji swego pisarstwa przez szersze grona czytelników. Ta dziwna — choć niewątpliwie historycznie uzasadniona — recepcja literatury, ukształtowana w ciągu półtora wieku, miała za sobą tradycję wieszczów i tradycję sienkiewiczowskiej Trylogii. Mierzył się zresztą z jej wymaganiami każdy niemal dziewiętnastowieczny twórca wyższego lotu. To, co dziś nazywamy żeromszczyzną, było w swym zamierzeniu odpowiedzią na zapotrzebowanie społeczeństwa. I rzeczywiście — przez kilka lat dzielił wodzostwo z Wyspiańskim, drugim pisarzem wyrosłym wysoko

ponad młodopolską skalę przeżyć. Kiedy jednak Wyspiański zmarł, a Sienkiewicz nie potrafił młodszej i radykalniejszej części społeczeństwa dać odpowiedzi na miarę wielkich pytań epoki — pozostał sam Żeromski — ostatni wódz w literaturze.

Czy było tak rzeczywiście, czy może tworzymy legendę?

Marzy mi się nauka o literaturze, w której twórczość literacka byłaby traktowana jako zjawisko społeczne, nie obdarzana łatwymi słówkami o „nieprzemijającej wartości" i nie szufladkowana w systemy oderwanych izmów, ale mierzyłaby się całością swego rzeczywistego wpływu na struktury świadomości społecznej. Chcąc w ten sposób określić miejsce Żeromskiego w kulturze polskiej, nie zacieśnialibyśmy problemu do jego wpływu na powieść dwudziestolecia czy nawet do ideologii Baryki, ale musielibyśmy — może przede wszystkim — sięgnąć do dziejów naszej oświaty, spółdzielczości, do myśli pepeesowskiej, do historii Macierzy Szkolnej, TUR-u, Związku Nauczycielstwa Polskiego, Wolnej Wszechnicy, bibliotek ludowych — do wszystkich niemal inicjatyw lewicy inteligenckiej — i nie tylko lewicy, nie tylko inteligencji — z lat przed i po pierwszej wojnie światowej. Wszędzie tam moglibyśmy odnaleźć naśladowców Raduskiego i Judyma. Praca taka — niewątpliwie trudna metodologicznie i materiałowo, wymagająca daleko posuniętego krytycyzmu — mogłaby nam poprzez szerokość swych kontekstów uświadomić rozległość zjawiska społecznego, w jakie przerodziła się twórczość pisarza. Żeromski uzyskałby należne mu miejsce w historii ważnej nie tylko dla lingwistów.

Zanim jednak stworzył ktoś ten „Traktat o żeromszczyźnie" — warto może uświadomić sobie, w jakich warunkach rzucał pisarz swe propozycje, skąd się one rodziły, co miały w tamtej epoce oznaczać, warto może spojrzeć na formowanie się postawy pisarskiej Żeromskiego, jako twórcy systemu wartości i wskazań o tak szerokim promieniowaniu społecznym. Może się to bowiem stać ilustracją, ułatwiającą dostrzeżenie specyfiki powiązań między faktami, które przywykliśmy traktować jako odnoszące się do spraw zupełnie różnych: literatury, socjologii, historii i polityki.

PERSPEKTYWY CZWARTAKA

„...zamieszkali na czwartym piętrze i zaczęli zaraz po ślubie głodem przymierać. Dom ich jednak stał się punktem, do którego zmierzał wieczorem każdy „społecznik", żeby się wysiedzieć na fotelu, napalić cudzych papierosów, nagadać do ochrypnięcia i wydać ostatnie kilka groszy na składkę, za którą uprzejma gospodyni kupowała bułki i serdelki, układała estetycznie na talerzyku i częstowała gościnnie. Można się tam było zawsze z kimś spotkać,

zaznajomić z nieznanymi do owej pory wielkimi ludźmi, z koleżankami gospodyni, a niejednokrotnie można było nawet pożyczyć czterdzieści groszy...".

To cytat z *Siłaczki*. Przepisuję go ze starego szkicu o Żeromskim pióra Antoniego Potockiego. Ten wybitny krytyk, kolega Żeromskiego z „Głosu", pierwszy spróbował sprecyzować wspólne cechy bohaterów jego wczesnych opowiadań — i pierwszy zwrócił uwagę na warszawski „czwartak". Przez czwartak ten przeszły bowiem wszystkie niemal główne postaci pierwszych opowiadań, *Mogiły*, *Promienia;* jego echa odnajdujemy w *Syzyfowych pracach* i w *Ludziach bezdomnych*. W atmosferze czwartaka kształtowały się ich poglądy i postawy wewnętrzne. Szczegół ten notowało wielu autorów piszących o Żeromskim, wydanie *Dzienników* rzuciło więcej światła na udział samego pisarza w dyskusjach na poddaszach.

Wydaje się jednak, że owo czwarte piętro to coś więcej niż element scenerii paru utworów Żeromskiego i że sprawę lokatorów czwartaka warto rozpatrzyć w kontekście nie tyle literackim, co historycznym i socjologicznym. Problemem istotnym jest tu historia inteligencji polskiej, a może i szerzej: dzieje ideologii czy myśli społecznej. W tej perspektywie warszawski czwartak, opisywany przez Żeromskiego i wspominany przez wielu pamiętnikarzy z tego pokolenia, zyskuje rangę pojęcia analogicznego do paryskiej mansardy w dziejach sztuki współczesnej.

Skupiali się na nim studenci, początkujący lekarze, dziennikarze i literaci, korepetytorzy i aplikanci sądowi. Głodny, suchotniczy, wiecznie rozdyskutowany, przeideologizowany „inteligentny proletariat". Pojawiali się tam Ludwik Krzywicki i Marian Bohusz, Edward Abramowski i Jan Wł. Dawid, Julian Marchlewski i Roman Dmowski, obaj Grabscy — Władysław i Stanisław, Miriam-Przesmycki, Antoni Lange i Andrzej Niemojewski — nazwiska znajome, lecz jakże z różnych wyjęte szufladek. Poddasza warszawskich kamienic stawały się trybuną najzacieklejszych dyskusji, miejscem dokonywania zasadniczych wyborów ideowych, tworzenia kół, kółek, organizacji i partii, zrywania z nimi, składania niekończących się deklaracji, pisania odezw, przygotowywania demonstracji czy organizowania pomocy dla ich ofiar. Czwartak wychowywał ludzi, lub ich demoralizował, dla jednych był etapem poprzedzającym salon czy dwór, dla innych — dalsze studia w Paryżu czy Zurychu, dla jeszcze innych — Cytadelę i zsyłkę. W jego zadymionych wnętrzach konsolidowały się zalążki wszystkich chyba polskich partii, które działać miały w nadchodzącym nowym stuleciu. Ideologiczna prężność czwartaka stanowi o jego znaczeniu dla dziejów inteligencji polskiej. Jeśli zaś dzieje te spróbujemy konstruować z pominięciem tego czynnika — to chyba rzeczywiście

wszystko sprowadzi się — jak chce Chałasiński — do spraw norm obyczajowych i ghetta towarzyskiego.

Nie jest łatwe wyłowienie rzeczywistych treści ideowych z chaosu wykrzykiwanych na czwartaku pojęć i haseł. Spróbujmy jednak zanalizować historyczną sytuację jego mieszkańców.

Koniec lat osiemdziesiątych. Od klęski roku 1863 upłynęło ćwierć wieku — dorosło nowe pokolenie. Na czwartaku zamieszkali ludzie nie pamiętający powstania, ale wychowani w społeczeństwie zastraszonym i zagubionym, które zrezygnowało z myśli niepodległościowej. Rusyfikacja i terror caratu osiągnąwszy swój zenit, nie zmieniały swego napięcia, a przynajmniej nie zmieniały w sposób istotny i trwały. Zmiany gospodarcze po 1864 r. i wynikła z nich rewolucja ustroju społecznego, która od pokolenia rodziców wymagała głębokiej przemiany i trudu przystosowania się do nowych warunków — dla młodych stała się sytuacją zastaną. Rozwój nauk ścisłych, przemysłu, kapitalizmu, o który walczyli przed piętnastu laty pozytywiści, dokonał się — i nie spełnił pokładanych nadziei, nie uzdrowił społeczeństwa. Owszem, problemy społeczne nabrzmiały jeszcze bardziej. Brak dostępu do urzędów i związana z tym nadprodukcja inteligencji obniżyła znacznie jej status socjalny. Nic nie rokowało poprawy sytuacji ani pod względem wolnościowym ani ekonomiczno-społecznym. Dla ludzi myślących nastały ciężkie czasy: dotkliwość otaczającego zła zmuszała do szukania przyczyn, ale jednocześnie dezintegrowała i zniechęcała do działania. Kontakt ze starszym pokoleniem był trudny — zmiany sytuacji zdewaluowały jego dorobek ideowy. Należało szukać nowych rozwiązań na miarę współczesności.

Rozmaicie formułowane poglądy i propozycje sprowadzały się w gruncie rzeczy do dwóch zasadniczych koncepcji: narodowej i socjalistycznej. Ewolucje i walki między tymi dwiema orientacjami i wewnątrz nich określiły polskie życie polityczne na przeciąg kilku dziesiątków lat — w epoce czwartaka wszakże różnice i przeciwieństwa między tymi koncepcjami nie były tak głębokie, jak w latach późniejszych. Kierunek irredenty narodowej w latach osiemdziesiątych oznaczał niesienie polskiej oświaty na wieś, zbiórki na Skarb Narodowy, hasła głoszone przez jego zwolenników były radykalnie demokratyczne, stawiały w centrum uwagi sprawę chłopa i jego świadomości patriotycznej. Dzięki temu jakoś korespondowały z tradycją lewicy emigracyjnej, powstańczego obozu Czerwonych i pozwalały wierzyć w odzyskanie niepodległości. Socjalizmu nie wspierała taka tradycja — odwoływanie się do Mickiewicza było wybiegiem werbalnym, treści podstawiane pod pojęcie „socjalizm" w ciągu 40-tu lat zmieniły się zasadniczo. Nie obciążała go za to tradycja klęski. Był nieskompromitowaną ideologią

buntu — i to buntu zakorzenionego w codziennej, dotykalnej rzeczywistości. Dawał poczucie solidarności z milionami proletariuszy całego świata i pozwalał wierzyć w rewolucję światową.

Trudno byłoby wyważyć, która orientacja miała większe powodzenie na warszawskich czwartakach. Pewnym jest natomiast, że wpływy obu stwarzały szczególny klimat protestu przeciwko istniejącym stosunkom, zmuszały do deklaracji ideowych, nadawały ton radykalnej inteligencji młodego pokolenia. Ton tych dyskusji odnajdujemy w pierwszych opowiadaniach Żeromskiego, w jego wczesnych powieściach. Jeśli kiedykolwiek był wyrazicielem opinii środowiska — to właśnie chyba wtedy — wyrazicielem przekonań czwartaka. Później zindywidualizował się w swych poglądach, reprezentując wyłącznie siebie, przerastając ogół. Kiedy jednak wysyłał swych bohaterów do pracy oświatowej, sanitarnej, kiedy opisywał sytuacje korepetytorów, nauczycielek, studentów, miotających się w walce z nędzą, głupotą, złą wolą — ilustrował swymi utworami cywilizacyjne postulaty czwartaka.

To osadzenie żeromszczyzny — by powrócić do naszych rozrachunków — w kontekście środowiska pozwala lepiej zrozumieć niektóre jej cechy. Formacja ideologiczna pokolenia popowstaniowego i problemy postawione przed nim przez historię odbiły się zarówno na treści proponowanych przez pisarza postaw, jak i na adresacie tych propozycji. Chodzi mi o inteligenckość Żeromskiego i żeromszczyzny. Trudność wyjaśnienia tego problemu zwiększa niesprecyzowanie terminu „inteligencja" w odniesieniu do grup społecznych. W każdym razie typowy bohater Żeromskiego osiąga inteligencki cenzus wykształcenia i zawodu, posiada specyficzną ogładę zyskaną najczęściej podczas studiów zagranicznych i orientację w sprawach społecznych. Inną, chyba bardziej charakterystyczną cechą jest potrzeba świadomego stosunku do rzeczywistości i określania własnej postawy: bohaterowie Żeromskiego podlegają szczególnej autodeterminacji, wynikającej z określonych — choć nigdy nie przypisanych żadnej partii — założeń ideologicznych. Są ludźmi bezdomnymi i zawdzięczają to najczęściej własnym decyzjom. Myślę, że ta zdolność do poważnego traktowania spraw ideologicznych jest jakimś integralnym elementem żeromszczyzny, o wiele istotniejszym od takiego czy innego pomysłu społecznikowskiego. Ona także nadaje propozycjom Żeromskiego ten trudny do zdefiniowania ton „inteligencki" (odczuwalny zresztą nie tyle w zestawieniu z pisarzami proletariackimi czy ludowymi, ile raczej z ziemiańskim Weyssenhoffem, a nawet i Sienkiewiczem). Choć bowiem w epoce Żeromskiego świadomość ideologiczna przestała być wyłączną własnością sfer wykształconych, to jednak niewątpliwie najsilniej oddziaływała

w środowiskach „inteligentnego proletariatu", który stał się pierwszym i najnamiętniejszym odbiorcą twórczości pisarza — wyraziciela wspólnych niepokojów.

ECHA LEŚNE I SPOŁECZEŃSTWO

Charakterystyczną cechą polskiej myśli politycznej jest łatwość określania jej przejawów za pomocą terminów zapożyczonych z historii kultury. Myślę tu o kategoriach romantyzmu i pozytywizmu. Zapożyczanie tych pojęć na użytek nauk politycznych wiąże się niewątpliwie z tym typowym dla okresu niewoli rozszerzaniem funkcji literatury, o którym mówiliśmy poprzednio. W każdym razie dualistyczny układ symboli: romantyzm — pozytywizm daje się z powodzeniem — i bez wyczuwania anachronizmu — stosować do zadziwiająco wielu sytuacji w naszej historii.

Zastosujmy te symbole do propozycji wskazanej społeczeństwu przez Żeromskiego. Nabiorą przez to cech indywidualnych, znaczenie ich skonkretyzuje się w określonej sytuacji historycznej. Nie będzie to chyba zabieg sztuczny: w żeromszczyźnie jest jakiś romantyzm i jakiś pozytywizm. Spróbujmy określić, na czym one polegają, a znajdziemy być może klucz do zrozumienia niektórych dróg myślowych charakterystycznych dla znacznej części pokolenia (może nie całkiem *à propos* przypomina się tu dewiza „romantyzm w celach, pozytywizm w środkach", którą głosił wybitny przedstawiciel tejże popowstaniowej generacji — Piłsudski).

Romantyzm Żeromskiego wyrasta organicznie z tradycji roku 1863. Pisarz należał do pokolenia, które musiało dokonać rozrachunku z tą klęską swych poprzedników. W społeczeństwie starszym obowiązywał sąd szkoły krakowskiej — czyli najostrzejsze potępienie powstania. Kolportowała je prasa, mieli na ustach pozytywiści warszawscy, wszyscy „światli i rozsądnie myślący". Równocześnie jednak w lasach i po dworach snuła się odpychana z niechęcią, ale po grottgerowsku przejmująca legenda powstańcza. W świadomości rówieśników Żeromskiego powstanie nie kojarzyło się z własnymi przeżyciami — mit o nim narastał poprzez romantyczne opowieści, epopeje rodzinne, nuty patriotycznych śpiewów. Logicznie poprawnym wywodom Stańczyków przeciwstawiała się legenda barwna i budząca tęsknoty patriotyczne. Tworzył się konflikt dwóch prawd, nurtował, zmuszał do wyrobienia własnego sądu.

Żeromski wielokrotnie wracał do tej sprawy. *Rozdziobią nas kruki, wrony — Echa leśne — Wierna rzeka — Uroda życia*, nie wymieniając już szeregu aluzji we wszystkich niemal innych utworach. Szukając bezstronnego rozrachunku nie godził się z łat-

wym potępieniem. Nie próbował jednak i łatwej apoteozy. Podobnie silnie przeżywająca tę sprawę Orzeszkowa przeniosła ocenę powstania na płaszczyznę moralną, co pozwoliło jej na zamykający dyskusję paradoks stwierdzenia: *Gloria victis*. Żeromski nie zadowalał się tym uproszczeniem. Powracając do tematu próbował dokonać analizy przyczyn klęski, wskazywał na niezałatwienie sprawy chłopskiej. Szedł tu zresztą po linii warszawskiego „Głosu" i jego akcentowania spraw ludu. Z krytyki powstania nie wyciągał wniosków o jego bezsensowności. Odwrotnie — formuła, którą zamykał swój osąd, brzmiała: niepowodzenia nie dowodzą bezsensu akcji. Trzeba natomiast umieć wyciągnąć z nich naukę na przyszłość. Tworzona przez Żeromskiego synteza rozsądku z sentymentem była odpowiedzią, na którą czekało społeczeństwo. Nie chodziło tu przecież jedynie o sprawę powstania, którą można by w końcu uważać za spór nieco akademicki, ale o rehabilitację idei walki narodowej. W tym duchu pisząc, Żeromski postępował — powiadamy — bardzo pięknie. Ale czy poza tym laurkowym uznaniem dostrzegamy właściwe wymiary społeczne tych treści literackich?

Nadużywanie pojęcia „tradycji" w rozmaitych sloganowych wypowiedziach zaciera jego socjologiczny sens. Przestajemy wierzyć w istotność powoływania się na te czy inne tradycje, znając mechanikę preparowania historii na użytek chwilowych potrzeb. Niemniej, odrzucając choćby na chwilę balast narosłych uprzedzeń, musimy określić tradycję jako poczucie łączności z jakimiś faktami historii, z jakimiś ludźmi i ich działalnością. Poczucie łączności często nieuświadomione, nie oparte o żadne motywacje intelektualne — czasem nawet jakimś motywacjom przeciwne, przenikające przez przypadkowe i pozornie nieważne wspomnienia, przez słowa pieśni, przez pozostały w pamięci fragment tekstu literackiego. Jest w poczuciu tradycji podświadome pragnienie identyfikowania się z czyjąś postawą, chęć przeniesienia jej w zmieniony świat współczesności. Przeżycie tradycji staje się w ten sposób najmocniejszym może emocjonalnym czynnikiem wyboru ideologicznego, a poczucie wspólnoty tradycji ma nieograniczone niemal znaczenie integracyjne w społeczeństwie. Historia wielokrotnie pokazała realność tego faktu socjologicznego, działającego często wbrew obliczeniom najtrzeźwiejszych nawet polityków. Dlatego też budzenie tradycji i ich akcentowanie, to nie tylko mickiewiczowska „arka przymierza między dwoma dawnymi i młodszymi laty", ale także, porzucając poetyckie przenośnie na rzecz pseudonaukowego żargonu — ważki czynnik socjopsychologiczny aktualizujący społeczną recepcję określonych treści ideologicznych.

Toteż bez obawy wpadania w patos trzeba uznać rzeczywiste znaczenie rozrachunków Żeromskiego z rokiem 1863-cim — i szerzej — z historią walki o niepodległość — dla kształtowania świadomości społecznej. Znaczenie to potęguje jeszcze jedna okoliczność: sytuacja polityczna Polski w końcu wieku nie sprzyjała optymistycznym prognozom. Trudno było skonstruować pozytywny program działania wokół którego gromadziliby się ewentualni bojownicy. Świadczą o tym hasła niepodległościowe obu tworzących się wówczas partii — program Ligi Narodowej, wspaniały w szacie słownej, utknął w werbalizmie na skutek braku dróg realizacji. Mniej patetyczne sformułowania programowe PPS-u w sprawach niepodległościowych również budziły zastrzeżenia co do sposobu działania i przez wiele lat dreptały w kole mało twórczych dyskusji. Ta — wynikająca z obiektywnych trudności — słabość programów, musiała być w pierwszym okresie kompensowana właśnie siłą czynników emocjonalnych. Te sprężyny naciskał precyzyjnie Żeromski. Nasza współczesna recepcja jego dzieł mniej może eksponuje te treści, w latach poprzedzających rok 1914 one właśnie stanowiły o jego duchowym wodzostwie, były chronologicznie pierwszym wyrazem żeromszczyzny, która patronowała niebłagonadiożnej młodzieży walczącej z represjami obcych rządów.

POCHWAŁA BEZDOMNYCH

Wzniecanie tradycji walki o wolność uznaliśmy za przejaw romantyzmu w myśl Żeromskiego. Nie jest to przejaw jedyny, ale porzucając na razie inne akcenty tego nurtu, spróbujmy odnaleźć w żeromszczyźnie dziedzictwo pozytywizmu.

Stosunek pokolenia Żeromskiego do haseł pozytywizmu był dwoisty. Z jednej strony negowało ono ich skuteczność jako lekarstwa na wszystkie problemy polityczne i społeczne, dostrzegając ograniczoność „ideologii handlu perkalikami". Z drugiej strony właśnie ono przystąpiło na serio do realizacji haseł cywilizacyjnych, rzucanych przed kilkunastu laty z trybun warszawskiej prasy pozytywistycznej. Działalność oświatowa, podnoszenie poziomu cywilizacyjnego wsi, emancypacja kobiet, zdobywanie zawodów, solidne studia naukowe, wszystko to rozrastało się staraniem nie tych, którzy hasła te umieszczali na swych sztandarach, ale tych ich następców, którzy blask owych sztandarów zaczynali kwestionować. Toteż w pokoleniu Żeromskiego więcej się dla pozytywizmu działało, niż o nim mówiło, uznając wszystkie formy pracy u podstaw za konieczny punkt wyjścia na DZIŚ, podczas gdy uwaga przenosiła się coraz wyraźniej na potrzebę programu na JUTRO.

Bohaterowie powieści współczesnych Żeromskiego — Siłaczka, Raduski, Judym — wychowani są na hasłach pozytywizmu i wcielają je w życie. Ale ich powieściowe dzieje nie mają służyć apoteozie tych haseł. Przedmiotem uwagi pisarza jest nie tyle program, ile postawa jego realizatora. Z perspektywy lat dziewięćsetnych widać było łatwo, że piękne slogany dawnego „Przeglądu Tygodniowego" mogą ewoluować zarówno w stronę realnej walki z nędzą, ciemnotą i wyzyskiem jak i ku bezkonfliktowej, wygodnej połanieccczyźnie. Decydowała właśnie postawa — i ją, a nie te czy inne hasła, stawia Żeromski w centrum swych rozważań.

Określeniem ludzi reprezentujących tę postawę, które przewija się wielokrotnie w pismach Żeromskiego, jest tytuł jednej z najbardziej znanych powieści: *Ludzie bezdomni*. Nie tylko do Judyma zastosował autor to określenie. Używa go również wspominając swych przyjaciół: Mariana Bohusza, Mariana Abramowicza. We wspomnieniu o tym ostatnim przypomina wiele wyjaśniające wydarzenie, gdy wysławszy Abramowiczowi świeżo napisane dzieje Judyma na Sybir — otrzymał w odpowiedzi fotografię przyjaciela z Wierchojańska z dedykacją: Za „Bezdomnych" od bezdomnych podziękowanie i pozdrowienie.

„Bezdomności", tego leitmotivu żeromszczyzny, nie można traktować jak kategorii należnej biuru meldunkowemu. Nie są też „Bezdomni" ofiarami losu, wysadzonymi z siodła pechowcami. Problem bezdomności to problem — jak to nazywamy dziś — wyboru, zaangażowania, autodeterminacji nakazującej służbę idei. Psychiczna potrzeba takiego pełnego zaangażowania nie jest też świadectwem fantazji pisarskiej Żeromskiego. *Ludzie bezdomni* to studium z natury, spory dotyczyły jedynie tego, która z wielu podobnych postaci społeczników stała się pierwowzorem dla Stachy Bzowskiej, Raduskiego i Judyma, Rozłuckiego czy Nienaskiego — bo i ci dwaj należą do tej rodziny. W pamiętnikach epoki znalazłem np. kilka różnych nazwisk lekarzy uważanych przez autorów za wzór doktora Judyma. Sam Żeromski nazywa zresztą *Ludzi bezdomnych* — „powiastką o ludziach tego typu, a raczej o tym antropologicznym gatunku..."

Skoro więc Bezdomni nie są jedynie pomysłem pisarza, ale świadectwem rzeczywistej postawy niektórych jego współczesnych, to na tym większą zasługują uwagę.

Kim są ci ludzie? — Wywodzą się z czwartaka, na którym przeszli szkołę ideologiczną. Grono ich uszczupliło się o tych, których skusiła możliwość zdobycia tego, co w języku żeromszczyzny nazywa się domem, a więc spokojnej egzystencji w ramach istniejącego porządku. Pozostali buntownicy. Stali się nauczycielami w szkołach wiejskich, lekarzami, pragnącymi zakładać szpitale dla

Toteż bez obawy wpadania w patos trzeba uznać rzeczywiste znaczenie rozrachunków Żeromskiego z rokiem 1863-cim — i szerzej — z historią walki o niepodległość — dla kształtowania świadomości społecznej. Znaczenie to potęguje jeszcze jedna okoliczność: sytuacja polityczna Polski w końcu wieku nie sprzyjała optymistycznym prognozom. Trudno było skonstruować pozytywny program działania wokół którego gromadziliby się ewentualni bojownicy. Świadczą o tym hasła niepodległościowe obu tworzących się wówczas partii — program Ligi Narodowej, wspaniały w szacie słownej, utknął w werbalizmie na skutek braku dróg realizacji. Mniej patetyczne sformułowania programowe PPS-u w sprawach niepodległościowych również budziły zastrzeżenia co do sposobu działania i przez wiele lat dreptały w kole mało twórczych dyskusji. Ta — wynikająca z obiektywnych trudności — słabość programów, musiała być w pierwszym okresie kompensowana właśnie siłą czynników emocjonalnych. Te sprężyny naciskał precyzyjnie Żeromski. Nasza współczesna recepcja jego dzieł mniej może eksponuje te treści, w latach poprzedzających rok 1914 one właśnie stanowiły o jego duchowym wodzostwie, były chronologicznie pierwszym wyrazem żeromszczyzny, która patronowała niebłagonadiożnej młodzieży walczącej z represjami obcych rządów.

POCHWAŁA BEZDOMNYCH

Wzniecanie tradycji walki o wolność uznaliśmy za przejaw romantyzmu w myśl Żeromskiego. Nie jest to przejaw jedyny, ale porzucając na razie inne akcenty tego nurtu, spróbujmy odnaleźć w żeromszczyźnie dziedzictwo pozytywizmu.

Stosunek pokolenia Żeromskiego do haseł pozytywizmu był dwoisty. Z jednej strony negowało ono ich skuteczność jako lekarstwa na wszystkie problemy polityczne i społeczne, dostrzegając ograniczoność „ideologii handlu perkalikami". Z drugiej strony właśnie ono przystąpiło na serio do realizacji haseł cywilizacyjnych, rzucanych przed kilkunastu laty z trybun warszawskiej prasy pozytywistycznej. Działalność oświatowa, podnoszenie poziomu cywilizacyjnego wsi, emancypacja kobiet, zdobywanie zawodów, solidne studia naukowe, wszystko to rozrastało się staraniem nie tych, którzy hasła te umieszczali na swych sztandarach, ale tych ich następców, którzy blask owych sztandarów zaczynali kwestionować. Toteż w pokoleniu Żeromskiego więcej się dla pozytywizmu działało, niż o nim mówiło, uznając wszystkie formy pracy u podstaw za konieczny punkt wyjścia na DZIŚ, podczas gdy uwaga przenosiła się coraz wyraźniej na potrzebę programu na JUTRO.

Bohaterowie powieści współczesnych Żeromskiego — Siłaczka, Raduski, Judym — wychowani są na hasłach pozytywizmu i wcielają je w życie. Ale ich powieściowe dzieje nie mają służyć apoteozie tych haseł. Przedmiotem uwagi pisarza jest nie tyle program, ile postawa jego realizatora. Z perspektywy lat dziewięćsetnych widać było łatwo, że piękne slogany dawnego „Przeglądu Tygodniowego" mogą ewoluować zarówno w stronę realnej walki z nędzą, ciemnotą i wyzyskiem jak i ku bezkonfliktowej, wygodnej połanieczczyźnie. Decydowała właśnie postawa — i ją, a nie te czy inne hasła, stawia Żeromski w centrum swych rozważań.

Określeniem ludzi reprezentujących tę postawę, które przewija się wielokrotnie w pismach Żeromskiego, jest tytuł jednej z najbardziej znanych powieści: *Ludzie bezdomni*. Nie tylko do Judyma zastosował autor to określenie. Używa go również wspominając swych przyjaciół: Mariana Bohusza, Mariana Abramowicza. We wspomnieniu o tym ostatnim przypomina wiele wyjaśniające wydarzenie, gdy wysławszy Abramowiczowi świeżo napisane dzieje Judyma na Sybir — otrzymał w odpowiedzi fotografię przyjaciela z Wierchojańska z dedykacją: Za „Bezdomnych" od bezdomnych podziękowanie i pozdrowienie.

„Bezdomności", tego leitmotivu żeromszczyzny, nie można traktować jak kategorii należnej biuru meldunkowemu. Nie są też „Bezdomni" ofiarami losu, wysadzonymi z siodła pechowcami. Problem bezdomności to problem — jak to nazywamy dziś — wyboru, zaangażowania, autodeterminacji nakazującej służbę idei. Psychiczna potrzeba takiego pełnego zaangażowania nie jest też świadectwem fantazji pisarskiej Żeromskiego. *Ludzie bezdomni* to studium z natury, spory dotyczyły jedynie tego, która z wielu podobnych postaci społeczników stała się pierwowzorem dla Stachy Bzowskiej, Raduskiego i Judyma, Rozłuckiego czy Nienaskiego — bo i ci dwaj należą do tej rodziny. W pamiętnikach epoki znalazłem np. kilka różnych nazwisk lekarzy uważanych przez autorów za wzór doktora Judyma. Sam Żeromski nazywa zresztą *Ludzi bezdomnych* — „powiastką o ludziach tego typu, a raczej o tym antropologicznym gatunku..."

Skoro więc Bezdomni nie są jedynie pomysłem pisarza, ale świadectwem rzeczywistej postawy niektórych jego współczesnych, to na tym większą zasługują uwagę.

Kim są ci ludzie? — Wywodzą się z czwartaka, na którym przeszli szkołę ideologiczną. Grono ich uszczupliło się o tych, których skusiła możliwość zdobycia tego, co w języku żeromszczyzny nazywa się domem, a więc spokojnej egzystencji w ramach istniejącego porządku. Pozostali buntownicy. Stali się nauczycielami w szkołach wiejskich, lekarzami, pragnącymi zakładać szpitale dla

nędzy, publicystami usiłującymi przełamać kołtunerię i znieczulicę społeczną, architektami planującymi osiedla robotnicze, adwokatami broniącymi ubogiej ludności. Walczą o to, przegrywają i znów stają do walki, załamują się, aby znów powstać. Ocierają się o „nielegalszczyznę", o partie — najbliżej im może do PPS-u, ale pozostają typem inteligentów — radykałów — indywidualistów. Na upór i siłę moralną kładzie Żeromski nacisk największy w tych portretach z galerii ludzi bezdomnych. Działają na własny rachunek indywidualnej bezdomności i indywidualnego sumienia.

Cechę tę, jakże dla żeromszczyzny charakterystyczną, uplastyczni porównanie bohaterów Żeromskiego z bohaterami Struga. *Ludzie bezdomni* i *Ludzie podziemni*. Dystans dwóch postaw wyznaczanych przez te tytuły, zamyka w sobie dzieje polskiego radykalizmu społecznego tamtych lat. Bohater Struga — to bojowiec niewiadomego pochodzenia, spędzający noc z brauningiem w ręku pod oknem gubernatora, odbijający w piwnicy setki odezw, dający sygnał tłumom w chwili rewolucji. Człowiek nie zawsze czystych rąk — w powieści Struga powtarza się raz po raz to trudne pogranicze rycerstwa i bandytyzmu, gdzie podstawowym i jedynym kryterium wartościowania jest wierność w służbie partii i rewolucji. Bohater Żeromskiego — to wolny i nieskrępowany radykał, światły, wykształcony inteligent, skłonny do poświęceń, ale kierujący się własną hierarchią wartości, zmieniający placówki swej walki, przeżywający załamania, kryzysy i — w uliczkach paryskich — charakterystyczne dla inteligenta polskiego nieudane rekolekcje. Subtelny moralista, uznający postulaty walki, ale dbający o czystość własnych rąk i brzydzący się rozlewem krwi.

I znów — dystans ten, to nie tylko różnica koncepcji stwarzanych przez pisarza partyjnego i pisarza bezpartyjnego. To świadectwo dwóch historycznie stwierdzonych formacji, dwóch wzorców zaangażowania — bojowca i sympatyka-radykała — tak łatwych do prześledzenia w dziejach PPS-u i kół z nimi związanych. Szukając społecznych kontekstów żeromszczyzny trzeba zwrócić na to uwagę. Postawa, proponowana przez Żeromskiego radykalnemu inteligentowi, realizować się miała poprzez pracę indywidualną, ofiarną i uczciwą, przy czym akcent najsilniejszy spoczywał na jej aspekcie moralnym, sprowadzając w pewnym stopniu problem do mickiewiczowskiego „o ile poszerzycie dusze wasze..."

Próbując ocenić wartość tej postawy zastosowawszy kryteria politycznego pragmatyzmu, skłonni jesteśmy nazwać ją inteligenckim prometeizmem i ubolewać nad nieskutecznością społeczną plasterka indywidualnej ofiary tam, gdzie było miejsce na rewolucję socjalną. Pozostawiając jednak poza zasięgiem rozważań sprawę tego niezamkniętego jeszcze bilansu, musimy zau-

ważyć, że Żeromskiemu trudno przypisywać ambicje dawania recept natury politycznej czy ustrojowej. Pragnął natomiast być wychowawcą. Etyka społeczna, jakiej dawał wyraz w swych pismach, była jego cechą osobistą, właściwą jego twórczości. Nie był jednak w swym widzeniu zagadnień społecznych i w swym pojmowaniu zaangażowania ideowego osamotniony. Można by tu wymienić wiele wybitnych nazwisk, jak choćby Edward Abramowski, Stanisław Brzozowski, Jan Władysław Dawid, których pisma wskazują na to samo podejście do konfliktów epoki: w chaosie haseł i manifestów poszukują człowieka. Tylko tyle, czy aż tyle...

Czy były to głosy wołającego na puszczy? — Raz jeszcze przypomnę sumę wysiłku społecznego, włożoną w organizację polskiego szkolnictwa, bibliotek, oświaty sanitarnej, spółdzielczości. To wcielanie dawnych haseł pozytywistów odbywało się po roku 1906, w momencie wywołanego rewolucją osłabnięcia terroru rządowego. Nie była to praca lukratywna ani łatwa, nie przynosiła zysków, ani kariery setkom niewielkiego może formatu ludzi, których wewnętrzne przekonania lub presja opinii publicznej utwierdzała w ich działalności. To też było żeromszczyzna — w swych owocach.

Miał więc model wychowawczy Żeromskiego swój niebłahy sens społeczny, postawa Bezdomnych nie okazała się bezpłodną, choć jej zasady obrażają niewątpliwie nasze współczesne poczucie zdrowego cynizmu...

SZKLANE DOMY

Mój profesor, wybitny krytyk literacki, powiedział kiedyś na seminarium magisterskim: „No cóż, Kaden był znacznie dojrzalszy od Żeromskiego, miał mniej złudzeń..." Pozostawmy na boku Kadena, chodzi o te złudzenia. Wydaje mi się, że tu tkwi jądro dzisiejszej niechęci do żeromszczyzny: zbyt wiele złudzeń.

Żeromski każe wierzyć, że Judym czy któryś z jego następców, osiągnie wreszcie swój cel. Że wysiłek woli i umysłów dziesiątków i setek ludzi zmobilizuje całe społeczeństwo, że dobry przykład pionierów zachęci tych opieszałych, że kiedyś wreszcie wszystkim zależeć będzie na wspólnym celu. Kiedy zaś zaczyna przedstawiać praktyczne możliwości poprawy sytuacji — najpokorniejszy czytelnik musi zacząć się buntować. I rzeczywiście — przypomnijmy sobie falanster Bodzanty w *Dziejach grzechu*, Danową tajemnicę ognia w *Róży*, hiper-samolot Rozłuckiego w *Urodzie życia*, pomysły Nienaskiego w *Walce z szatanem*...

Pomysły irytujące — tam, gdzie spodziewamy się, jeśli nie gotowej recepty, to choćby rzeczowej wskazówki, realnej propozycji, pisarz zbywa nas fragmentami jakiejś nowej Utopii, której na imię: Polska. Rezygnując nawet z ich literalnego pojmowania, traktując

je jako symbole, czy udziwniające wybiegi formalne — dochodzimy do ogólnikowych haseł postępu, cywilizacji, nauki, etycznego poziomu społeczeństwa, prawdziwej demokracji, dobrobytu. Nie mamy za złe stawiania tych postulatów — każdy rozsądny człowiek pragnie ich jak najszerszego zrealizowania. Ale irytuje nas ta co krok manifestowana wiara w ich bliskie osiągnięcie, w to, że niepodległość Polski „zjadaczy chleba w aniołów przerobi". Czujemy się w tym miejscu mądrzejsi od pisarza o znajomość historii, której on już nie przeżywał i z wyżyn kilkudziesięcioletniego dystansu posądzamy o naiwność te piękne marzenia o naszym społeczeństwie i jego etyce. Skłonni jesteśmy nawet tłumaczyć Żeromskiego: to dlatego, że tak bardzo pragnął niepodległości, wydawało mu się to wszystko takie proste.

Ale czy nie popełniamy tu błędu? Żeromski nie ma złudzeń? I jeśli rzuca piękne projekty i opowiada, jak wspaniała będzie ich realizacja — może świadomie tworzy mit na użytek czytelników? Wskazywałaby na to — jak sądzę — ostatnia powieść pisana w kilka lat po odzyskaniu przez Polskę bytu państwowego.

Nad Wisłą nie ma Szklanych Domów i Seweryn Baryka wie o tym dobrze. Ale wizja ich skłania Cezarego do uczynienia maksimum wysiłku, by powrócić do Polski. I wartości tego wysiłku nie umniejszy fakt, że kiedyś Cezary będzie musiał iść na Belweder. Być może, będzie musiał pójść na Belweder wiele jeszcze razy — taka jest logika historii. Ale ilekroć taka konieczność zaistnieje, musi mieć przed oczyma nową wizję Szklanych Domów. Bez niej nie uczyni kroku naprzód.

Toteż „złudzenia Żeromskiego" z pewnością nie mogą kwestionować jego dojrzałości pisarza i myśliciela. Myślę nawet, że bez nich byłaby ona niepełna — baśń o Szklanych Domach zawiera w sobie najgłębszy sens tego społecznego powołania pisarskiego, które ochrzciliśmy mianem żeromszczyzny.

Wiele walorów dzieł Żeromskiego może z biegiem czasu zblaknąć, wiele spraw okaże się obcymi czytelnikowi. To, co w twórczości Żeromskiego najistotniejsze — chęć budzenia społeczeństwa do walki o powszechne dobro nawet w najtrudniejszych warunkach — nie może stracić aktualności, dopóki pisarze nie wyrzekną się swego powołania wychowawców społeczeństwa, a społeczeństwo nie zlekceważy swych pisarzy.

A żeromszczyzna — ta całość złożona z dzieła pisarza i dzieła rzeszy wychowanych na jego pismach ludzi — pozostanie wbrew naszemu sceptycyzmowi świadectwem tego, czym może stać się dla społeczeństwa literatura uczciwa i odważna.

Bohdan Cywiński

JERZY KALINOWSKI

SĄD O PRAWIE I OSOBIE[1]

ROZWAŻANIA NA TEMAT POGLĄDÓW SIMONE WEIL

ZAPATRYWANIA niektórych myślicieli wywołują zarówno szczery podziw, jak i głęboki szacunek. Są to bowiem nie tylko myśli, promieniujące siłę i światło umysłu, który je zrodził, ale myśli wcielone w życie ich twórcy sięgającego szczytów szlachetności duchowej, całkowitego zaangażowania się, miłości do ludzi. Takimi są wśród myślicieli naszego wieku głęboko poruszające osobistości Mahatmy Gandhiego, Simone Weil lub doktora Schweitzera. Kto się do nich zbliża, wprost lub za pośrednictwem ich dzieł, od razu czuje ich wielkość równocześnie intelektualną i moralną. Jest to powodem trudności w dyskusji nad ich poglądami. Różnica bowiem zdań, zawsze możliwa, zastrzeżenia, zarzuty, względnie nawet zajęcie wręcz odmiennego stanowiska, nie mogą tu w żadnym wypadku umniejszać, rzeczywiście czy choćby tylko pozornie, człowieka, którego poglądy wzięte są za przedmiot krytyki. Otóż tego osiągnąć nie sposób bez umiłowania prawdy, znajdującego wyraz w pokorze, i bez umiłowania człowieka, które nakazuje szanować, zawsze i wszędzie, całe jego jestestwo. Z takim to wewnętrznym nastawieniem chcielibyśmy poddać dyskusji poglądy na osobę i prawo Simone Weil, jednego z tych ludzi naszej epoki, którzy byli najpełniej ludźmi.

Simone Weil napisała na ten temat, pod koniec swego życia, esej wydany dopiero po jej śmierci († 1943)[2]. W bibliografii filozoficzno-prawnej znajduje się niewiele pozycji zawierających sąd o prawie równie wzgardliwy i surowy. Zarzuty i oskarżenia

---

1 Artykuł który ukaże się w czasopiśmie kanadyjskim „Dialogue". Tłum. z franc. autor.

2 S. Weil, *La personne humaine, le juste et l'injuste* („La Table Ronde", 36(1950), grudzień, ss. 9—33), przedrukowane pt. *La personne et le sacré* (*Ecrits de Londres et dernières lettres*), Paryż 1957, Gallimard, ss. 11—14. Tłumaczenie polskie A. W. *Osoba ludzka i to co święte* („Znak", XV(1963), lipiec-sierpień, z. 7—8(109—110), ss. 886—909).

przeciw prawu, osobie i podporządkowywaniu sobie człowieka przez zbiorowość nadają nawet myśli Simone Weil pewne zabarwienie anarchistyczne (Pierre-Henri Simon mówi tu o anarchizmie mistycznym).

W eseju swym, podyktowanym najczystszą miłością człowieka, człowieka nieszczęśliwego przede wszystkim, atakuje Autorka takie pojęcia, jak prawo, osoba czy demokracja, dlatego, że w oczach jej są po prostu wabikami. Znaczące je słowa winny być skutkiem tego usunięte z języka, w którym się zwraca do nieszczęśliwych. Jedynie dopuszczalnymi są słowa wyrażające dobro, czyste dobro, słowa takie jak „prawda", piękno", „sprawiedliwość", „współczucie", „miłość", „Bóg" itp. „Słowa, które mogłyby się łączyć z czymkolwiek, co może oznaczać zło, są wobec czystego dobra czymś obcym. Powiedzenie: »On wysuwa naprzód swoją osobę« wyraża naganę. Osoba jest więc wobec dobra czymś obcym. Można mówić o nadużyciu demokracji. Demokracja jest więc wobec dobra czymś obcym. Posiadanie prawa (*droit*) implikuje możliwość zrobienia z niego dobrego lub złego użytku. Prawo jest więc wobec dobra czymś obcym." [3] Jest zaś tak dlatego, wyjaśnia Simone Weil, że „pojęcia te nie mieszczą się w niebie, są zawieszone w powietrzu i przez to są nawet niezdolne do tego, aby wgryźć się w ziemię. Tylko spływające nieustannie z nieba światło dostarcza drzewu energii, która zapuszcza głęboko w ziemię potężne korzenie. Drzewo jest w gruncie rzeczy zakorzenione w niebie." [4]

Ale czy tak jest naprawdę? Nikt nie będzie przeczył temu, że „miejscem naturalnym" słów takich jak „demokracja" nie jest niebo. Nie ma w tym jednak żadnego powodu uzasadniającego *a priori* jakiś ujemny sąd o tym, co słowa te oznaczają. Niebo jest niebem, a ziemia ziemią. W płaszczyźnie bytowej ziemia jest mniej doskonała niż niebo. Nie jest jednak złem dla ziemi to, iż nie jest niebem, ni dla słów ziemskich to, iż nie są słowami niebieskimi. Angelizm nie jest ani prawdziwy, ani skuteczny. *L'homme n'est ni ange ni bête. Et quand il veut faire l'ange, il fait la bête.* [5] Nie jest też prawdą skądinąd, jakoby słowa „prawo" i „osoba" nie pochodziły z nieba. Wszak Bóg, który jest jeden w trzech osobach, jest właśnie prawem wiecznym.

Czy równocześnie to, co Simone Weil twierdzi, nie jest wyrazem jakiegoś niepełnego dojrzenia rzeczywistości? Czy rzeczy ozna-

---

[3] S. Weil, o. c., s. 899. Cytowane według tłumaczenia polskiego drukowanego przez „Znak" (niekiedy z drobnymi odchyleniami).

[4] *L. c.*

[5] „Człowiek nie jest ani aniołem, ani zwierzęciem. Toteż gdy chce robić z siebie anioła, wpada w przeciwną skrajność i postępuje jak zwierzę."

skutkiem czego z natury jest uzależnione od siły. Nie ma wobec tego żadnego związku z miłością. (Simone Weil zdaje się nie pamiętać, że istnieje przykazanie miłości...). Pojęcie prawa jest wynalazkiem Rzymian wykorzystanym ostatnio przez hitlerowskie Niemcy. Było ono obce Grekom, którzy nie mieli nawet dlań nazwy i posługiwali się wobec tego tylko słowem „sprawiedliwość". Obce też jest czystemu duchowi chrześcijaństwa, wolnemu od jakiejkolwiek przymieszki spuścizny rzymskiej, hebrajskiej lub arystotelesowej [11] (zanotujmy na marginesie, że dla Simone Weil wcieleniem geniuszu greckiego jest Platon, a nie Arystoteles, nad którego przenosi ona wiejskiego głupka, gdyż ten, jeśli miłuje prawdę, ma przecież w sobie coś z geniusza, podczas gdy u Stagiryty można mówić jedynie o talencie [12]).

Nadto prawo pozostaje w związku z osobą. Czyż nie mówi się o prawach osoby? W związku z tym jednak Simone Weil zaznacza: „Dorzucając do słowa prawo (*droit*) słowo osoba, co implikuje prawo osoby do tego, co nazywa się jej rozkwitem, czyni się jeszcze gorsze zło. Krzyk uciskanych stanie się niższy od tonu żądań i przerodzi się w zawiść. Osoba bowiem ludzka rozwija się tylko wtedy, gdy ją rozdyma prestiż społeczny: rozkwit jej jest społecznym przywilejem." [13]

Czyżby to znaczyło, że Simone Weil uważa wszelką ogólną regułę ludzkiego postępowania za wartość jedynie pośrednią? Przyjęło się bowiem ostatecznie takie reguły nazywać prawem. Otóż odpowiedź twierdząca byłaby tu błędem gdyż Simone Weil rozróżnia między prawem-*loi* i prawem-*droit*, przy czym ten ostatni termin używany jest przez nią w dwu znaczeniach. Prawo-*droit* oznacza przede wszystkim uprawnienie domagania się, to, co prawnicy nazywają „prawem podmiotowym". Nadto jednak Autorka nasza używa metonimicznie nazwy „prawo-*droit*" na oznaczenie reguły przepisującej postępowanie (którą prawnicy nazywają „prawem przedmiotowym"), jako że reguła ta przyznaje właśnie podmiotom prawa uprawnienia (prawa podmiotowe). Tymczasem prawo-*loi* nie jest prawem-*droit*. Prawo niepisane (*loi non écrite*) nie jest prawem naturalnym (*droit naturel*). Pojęcie prawa-*loi* nie jest określone przez Simone Weil bezpośrednio. Definicję jego można jednak starać się wydobyć z kontekstu. Prawo-*loi* jest mianowicie przeciwstawione prawu-*droit*, pojętemu przede wszystkim jako prawo przedmiotowe. To zaś jest, jak widzieliśmy, źródłem praw podmiotowych. Równocześnie prawo-*loi* jest zaliczone do

---

[11] O. c., s. 898.
[12] O. c., s. 900.
[13] O. c., s. 897.

wartości wyższych, podczas gdy prawo-*droit* należy tylko do wartości pośrednich. Z drugiej zaś strony powinność jest też zawsze i wszędzie dobrem, jak sądzi Simone Weil. Stąd można wnioskować, że prawo-*loi* jest źródłem powinności, podczas gdy prawo-*droit*, o ile nakłada obowiązki, to przyznaje równocześnie i przede wszystkim uprawnienia. Pogląd ten przypomina petrażycjańskie rozróżnienie między moralnością stwarzającą obowiązki, którym nie odpowiadają żadne uprawnienia, a prawem przyznającym właśnie uprawnienie domagania się spełnienia obowiązku. Wydaje się, iż co do tego myśl Simone Weil jest bliska, by nie rzec tożsama, z myślą Petrażyckiego (niezależnie od sprawy, czy Autorka nasza znała czy też nie — co jest najbardziej prawdopodobne — jego teorię). Wreszcie prawo-*loi* zdaje się być związane ze sferą ponad-ludzką, boską, tego co święte. Prawo-*droit* jest natomiast z dziedziny tego, co ziemskie, ludzkie.

Streszczając się powiedzieć należy, że Simone Weil uznaje świat wartości, w którym panuje dobro, źródło, jedyne źródło świętego, przybierające postać prawdy, piękna, sprawiedliwości, współczucia, miłości... [14] Również człowiek jest święty, gdyż wezwany jest do udziału w wartościach podporządkowanych dobru. Osiąga on ten cel, gdy już żadna część jego duszy nie mówi więcej „ja". Ze względu na to winien on wyzwolić się od zbiorowego, by przejść od osobowego do nieosobowego. Umożliwia mu to skupienie uwarunkowane pokojem i ciszą samotności. Ostatecznie więc tym, co w człowieku święte, jest to, co w nim jest bezosobowego i to, co do bezosobowego prowadzi. Krótko: „Świętym jest tylko dobro i to, co z dobrem związane", konkluduje Simone Weil. [15]

W stopniu, w jakim pisarz może być zrozumiany, wydaje się nam, iż chwytamy to, co Simone Weil chce powiedzieć, i zasadniczo jesteśmy z nią w zgodzie. Chociaż człowiek jest z natury swej bytem społecznym, tkwi w nim coś jednostkowego (wolelibyśmy powiedzieć raczej właśnie „osobistego"), co się wymyka zbiorowemu i nieskończenie je przekracza. W terminologii arystotelesowej społeczność jest tylko bytem przypadłościowym („zbiorowość tylko fikcyjnie jest kimś" wyraża się w swoim języku Simone Weil), człowiek natomiast jest bytem substancjalnym. Toteż Simone Weil ma całkowicie rację, gdy przypomina, że społeczność istnieje jedynie dzięki ludziom i dla ludzi, którzy się na nią składają, a nie odwrotnie. Posługuje się jednak dla wyrażenia tej prawdy językiem, zdaniem naszym, ułudnym, gdyż deformuje, jak sądzimy, pojęcie osoby. Zauważmy

14 O. c., s. 887 i *passim*.
15 O. c., s. 887.

na marginesie, że terminologia Simone Weil jest tu przeciwieństwem terminologii Maritaina, również uważającego człowieka za jednostkę i osobę. Gdy jednak dla znamienitego tomisty człowiek jako jednostka pewnego gatunku podporządkowany jest społeczności, ponad którą wznosi się jako osoba [16], to według Simone Weil właśnie osoba ludzka podporządkowana jest, jak widzieliśmy, społeczności, podczas gdy wyrasta ponad nią to, co w jednostce jest nieosobowego.

Żadna jednak z tych dwu antropologii nie zadowala nas w pełni. W obu bowiem wypadkach, niezależnie od tego, czy osoba ludzka jest pojęta jako stojąca „powyżej" czy też „poniżej" społeczności, sama koncepcja człowieka dotknięta jest pewnym dualizmem· człowiek rozdarty jest na jednostkę i osobę. Tymczasem człowiek jest osobą dlatego, że jest jednostką. I cały podporządkowany jest, w pewnej mierze, społeczności (tak w płaszczyźnie nadprzyrodzonej jak przyrodzonej) i cały znów, choć z innego punktu widzenia wychodzi poza nią (też na jednym i drugim planie). Człowiek zatem jako taki, tzn. jako jednostka-osoba, jest istotą społeczną i nie może osiągnąć pełni swego życia przyrodzonego i nadprzyrodzonego inaczej jak przez uczestniczenie w życiu społeczności, uczestniczenie wymagające nieodzownie podporządkowania się jej dobru powszechnemu. Pod tym tylko warunkiem rozwija się byt człowieka, tj. — ponieważ byt i dobro są zamienne — jego dobro, analogat Dobra, które jest jedynym źródłem świętego.

Z tego powodu myśl i terminologia Simone Weil wywołują dwie uwagi. Po pierwsze, o ile prawdą jest, że człowiek, zero w stosunku do nieskończoności, którą jest Bóg, źródło wszystkiego, przyrodzonego i nadprzyrodzonego w człowieku, winien stać się „przejrzystym", „rozwiać się", unicestwić", by przezeń widziano jego Stwórcę i tegoż dary, to prawdą jest również, że człowiek jest osobą, jak Bóg nią jest (ściślej „jak Bóg jest jeden w trzech osobach"). Tu zaczyna się „po drugie". Mimo części prawdy zawartej w eseju Simone Weil terminologia naszej Autorki jest równie myląca jak paradoksalna: osoba ludzka, wynoszona przez największych myślicieli chrześcijańskich nad wszystko w naszym świecie, jest deprecjonowana przez Simone Weil zasadniczo w imię tych samych prawd.

Człowiek jest święty, powiada Simone Weil. To prawda. Lecz nie tylko on jest święty. Każdy byt jest święty, gdyż w stopniu, w jakim jest bytem, wymaga szacunku i miłości. Naturalnie jest to prawdą przede wszystkim w odniesieniu do Boga, bytu nie-

---

[16] J. Maritain, *Humanisme Intégral*, Paryż 1936, Aubier, ss. 145—148.

stworzonego, jako że Bóg jest bytem; następnie zaś w stosunku do każdego bytu stworzonego, jako że Bóg daje mu uczestnictwo w bycie. I w tym sensie prawdą jest, że człowiek jest święty. Jest on nawet świętszy niż inne byty składające się na świat dany naszemu doświadczeniu. Ale jeśli jest tak właśnie, to dlatego, że człowiek jest, według tradycyjnej formuły, zwierzęciem rozumnym, że jest jednostkową substancją nie tylko ożywioną i czującą, lecz nadto jeszcze rozumną, słowem, dlatego że jest on osobą, określoną jeszcze przez Boecjusza właśnie jako *rationalis naturae individua substantia* [17]. Otóż z tego to względu argumentacja Simone Weil jest tylko pozornie słuszna. Jeślibym wykłuł oczy temu oto tutaj człowiekowi, osoba ludzka pozostałaby w nim nienaruszona, choć człowiek ten żyłby odtąd z duszą rozdartą na myśl, iż mu wyrządzono krzywdę, twierdzi Simone Weil, by udowodnić, że osoba ludzka nie jest tym samym, co człowiek, i że to on jest święty, a nie ona. Otóż ma się wrażenie, że Simone Weil hipostazuje pojęcie osoby przeciwstawiając ją niejako człowiekowi. Tymczasem, ściśle mówiąc, ani osoba jako osoba, ani człowiek jako człowiek, nie istnieją. Istnieje tylko ten tu byt noszący w sobie całe bogactwo swej „subzystującej" jednostkowości bytowej. Z racji jego natury nazywa się go „człowiekiem" i mówi się o nim, iż jest osobą. W tym znaczeniu ten „człowiek" i ta „osoba" istnieją. Gdyby więc na tym bycie została dokonana wyżej wspomniana zbrodnia oślepienia, to znajdowalibyśmy się tak wobec osoby ludzkiej z wyłupionymi oczami jak przed człowiekiem oślepionym. Ofiara zbrodni byłaby bowiem, potem jak przedtem, *i* człowiekiem *i* osobą. Nadto zaś fakt, że człowiek ten miałby duszę rozdartą zbrodnią popełnioną na nim, możliwy jest tylko dzięki temu, że każdy człowiek posiada duszę i to duszę rozumną, która konstytuując go jako człowieka czyni zeń równocześnie osobę.

Z drugiej strony Simone Weil zdaje się nie rozróżniać dostatecznie potocznego używania słowa „osoba", za którym idzie, na przykład gdy wypowiada zdanie: „Twoja osoba mnie nie interesuje", od użycia go filozoficznego, określonego definicją Boecjusza.

Odnosi się również wrażenie, że Autorka, w mniejszym lub większym stopniu, miesza pojęcie osoby z pojęciem człowieka posiadającego osobowość, tzn. indywidualny charakter (czyż nie w tym znaczeniu użyte jest słowo „osoba" w zdaniu Simone Weil: „Jeśli dziecko dodaje i pomyli się, to błąd jego nosi na

---

[17] „Substancja jednostkowa posiadająca naturę rozumną" (**Boethius**, *Liber de persona et de duabus naturis*, c. III).

[18] O. c., s. 390.

sobie znamię jego osoby"? [18]), jak też z pojęciem osobistości (czyż nie to właśnie pojęcie jawi się na stronicach 890 i nn. oraz 897 i n., jak świadczy o tym zdanie: „Osoba bowiem ludzka rozwija się tylko wtedy, gdy ją rozdyma prestiż społeczny..."? [19]).

Podobnie ujemny sąd Simone Weil o prawie wydaje się mieć źródło w niecałkiem wiernym jego obrazie. Jest rzeczą drugorzędną, iż Autorka używa wyrazu „prawo-*droit*" raz w znaczeniu prawa przedmiotowego („żadne prawo nie przepisałoby tego" [20]), raz zaś w znaczeniu prawa podmiotowego („Mam prawo zatrzymać swoje jajka..." [21]) nie zaznaczając różnicy między znaczeniami, w których je na przemian bierze. Ważne jest natomiast, iż Simone Weil przeciwstawia prawo-*droit* prawu-*loi*, prawu niepisanemu, którego zasadę znaleźć można w końcowych wypowiedziach studium Simone Weil. Zbrodniarzom, pisze tam, należy się prawdziwa kara [22], nieszczęśliwym pomoc, wszystkim zaś trochę dobrobytu, dużo piękna oraz obrona przed tymi, którzy chcieliby ich skrzywdzić, uciszenie zgiełku kłamstw, propagandy i subiektywnych poglądów, by zapanowała cisza, w której prawda mogłaby wykiełkować i dojrzeć [23]. Nie dostrzega Simone Weil, że prawo niepisane nie tylko nakłada obowiązki, lecz daje też uprawnienia, jak każde prawo-*droit*. Nie widać wobec tego powodu, dla którego prawo pozytywne ludzkie miałoby być nazwane „prawem" (*droit*), a nie „prawem niepisanym" (*loi non écrite*), które zresztą nie jest niczym innym jak boskim prawem naturalnym. Gdyż w rzeczywistości stoimy nie przed rozróżnieniem podającym się za odróżnienie prawa-*droit* od prawa-*loi*, lecz przed rozróżnieniem między prawem naturalnym (boskim) i prawem pozytywnym (ludzkim). Jedno i drugie jest źródłem tak uprawnień jak obowiązków. Różnią się one natomiast osobą prawodawcy i sposobem promulgacji, co sprawia, że prawo naturalne jest podstawą prawa pozytywnego. Jedno i drugie prawo wyznaczają odpowiednio sprawiedliwość boską i sprawiedliwość ludzką.

Odnośnie do sprawiedliwości należy zaznaczyć, że Simone Weil wiąże z prawem-*droit* (w znaczeniu, jakie faktycznie temu terminowi daje, tj. z prawem ludzkim) sprawiedliwość, którą charakteryzuje krzyk: „Dlaczego tamten ma więcej niż ja?", a z prawem-*loi* (przez które należy rozumieć prawo niepisane, prawo naturalne)

---

[19] O. c., s. 897.

[20] O. c., s. 896.

[21] O. c., s. 897.

[22] Oto głęboka definicja kary sformułowana przez Simone Weil: „Kara jest wyłącznie sposobem postępowania dla dostarczenia czystego dobra ludziom, którzy go nie pragną..." (o. c., s. 906).

[23] O. c., s. 907.

stworzonego, jako że Bóg jest bytem; następnie zaś w stosunku do każdego bytu stworzonego, jako że Bóg daje mu uczestnictwo w bycie. I w tym sensie prawdą jest, że człowiek jest święty. Jest on nawet świętszy niz inne byty składające się na świat dany naszemu doświadczeniu. Ale jeśli jest tak właśnie, to dlatego, że człowiek jest, według tradycyjnej formuły, zwierzęciem rozumnym, że jest jednostkową substancją nie tylko ożywioną i czującą, lecz nadto jeszcze rozumną, słowem, dlatego że jest on osobą, określoną jeszcze przez Boecjusza właśnie jako *rationalis naturae individua substantia*[17]. Otóż z tego to względu argumentacja Simone Weil jest tylko pozornie słuszna. Jeślibym wykłuł oczy temu oto tutaj człowiekowi, osoba ludzka pozostałaby w nim nienaruszona, choć człowiek ten żyłby odtąd z duszą rozdartą na myśl, iż mu wyrządzono krzywdę, twierdzi Simone Weil, by udowodnić, że osoba ludzka nie jest tym samym, co człowiek, i że to on jest święty, a nie ona. Otóż ma się wrażenie, że Simone Weil hipostazuje pojęcie osoby przeciwstawiając ją niejako człowiekowi. Tymczasem, ściśle mówiąc, ani osoba jako osoba, ani człowiek jako człowiek, nie istnieją. Istnieje tylko ten tu byt noszący w sobie całe bogactwo swej „subzystującej" jednostkowości bytowej. Z racji jego natury nazywa się go „człowiekiem" i mówi się o nim, iż jest osobą. W tym znaczeniu ten „człowiek" i ta „osoba" istnieją. Gdyby więc na tym bycie została dokonana wyżej wspomniana zbrodnia oślepienia, to znajdowalibyśmy się tak wobec osoby ludzkiej z wyłupionymi oczami jak przed człowiekiem oślepionym. Ofiara zbrodni byłaby bowiem, potem jak przedtem, *i* człowiekiem *i* osobą. Nadto zaś fakt, że człowiek ten miałby duszę rozdartą zbrodnią popełnioną na nim, możliwy jest tylko dzięki temu, że każdy człowiek posiada duszę i to duszę rozumną, która konstytuując go jako człowieka czyni zeń równocześnie osobę.

Z drugiej strony Simone Weil zdaje się nie rozróżniać dostatecznie potocznego używania słowa „osoba", za którym idzie, na przykład gdy wypowiada zdanie: „Twoja osoba mnie nie interesuje", od użycia go filozoficznego, określonego definicją Boecjusza.

Odnosi się również wrażenie, że Autorka, w mniejszym lub większym stopniu, miesza pojęcie osoby z pojęciem człowieka posiadającego osobowość, tzn. indywidualny charakter (czyż nie w tym znaczeniu użyte jest słowo „osoba" w zdaniu Simone Weil: „Jeśli dziecko dodaje i pomyli się, to błąd jego nosi na

---

17 „Substancja jednostkowa posiadająca naturę rozumną" (Boethius, *Liber de persona et de duabus naturis*, c. III).

18 O. c., s. 890.

sobie znamię jego osoby"? [18]), jak też z pojęciem o s o b i s t o ś c i (czyż nie to właśnie pojęcie jawi się na stronicach 890 i nn. oraz 897 i n., jak świadczy o tym zdanie: „Osoba bowiem ludzka rozwija się tylko wtedy, gdy ją rozdyma prestiż społeczny..."? [19]).

Podobnie ujemny sąd Simone Weil o prawie wydaje się mieć źródło w niecałkiem wiernym jego obrazie. Jest rzeczą drugorzędną, iż Autorka używa wyrazu „prawo-*droit*" raz w znaczeniu prawa przedmiotowego („żadne prawo nie przepisałoby tego" [20]), raz zaś w znaczeniu prawa podmiotowego („Mam prawo zatrzymać swoje jajka..." [21]) nie zaznaczając różnicy między znaczeniami, w których je na przemian bierze. Ważne jest natomiast, iż Simone Weil przeciwstawia prawo-*droit* prawu-*loi*, prawu niepisanemu, którego zasadę znaleźć można w końcowych wypowiedziach studium Simone Weil. Zbrodniarzom, pisze tam, należy się prawdziwa kara [22], nieszczęśliwym pomoc, wszystkim zaś trochę dobrobytu, dużo piękna oraz obrona przed tymi, którzy chcieliby ich skrzywdzić, uciszenie zgiełku kłamstw, propagandy i subiektywnych poglądów, by zapanowała cisza, w której prawda mogłaby wykiełkować i dojrzeć [23]. Nie dostrzega Simone Weil, że prawo niepisane nie tylko nakłada obowiązki, lecz daje też uprawnienia, jak każde prawo-*droit*. Nie widać wobec tego powodu, dla którego prawo pozytywne ludzkie miałoby być nazwane „prawem" (*droit*), a nie „prawem niepisanym" (*loi non écrite*), które zresztą nie jest niczym innym jak boskim prawem naturalnym. Gdyż w rzeczywistości stoimy nie przed rozróżnieniem podającym się za odróżnienie prawa-*droit* od prawa-*loi*, lecz przed rozróżnieniem między prawem naturalnym (boskim) i prawem pozytywnym (ludzkim). Jedno i drugie jest źródłem tak uprawnień jak obowiązków. Różnią się one natomiast osobą prawodawcy i sposobem promulgacji, co sprawia, że prawo naturalne jest podstawą prawa pozytywnego. Jedno i drugie prawo wyznaczają odpowiednio sprawiedliwość boską i sprawiedliwość ludzką.

Odnośnie do sprawiedliwości należy zaznaczyć, że Simone Weil wiąże z prawem-*droit* (w znaczeniu, jakie faktycznie temu terminowi daje, tj. z prawem ludzkim) sprawiedliwość, którą charakteryzuje krzyk: „Dlaczego tamten ma więcej niż ja?", a z prawem-*loi* (przez które należy rozumieć prawo niepisane, prawo naturalne)

---

[19] O. c., s. 897.

[20] O. c., s. 896.

[21] O. c., s. 897.

[22] Oto głęboka definicja kary sformułowana przez Simone Weil: „Kara jest wyłącznie sposobem postępowania dla dostarczenia czystego dobra ludziom, którzy go nie pragną..." (o. c., s. 906).

[23] O. c., s. 907.

stworzonego, jako że Bóg jest bytem; następnie zaś w stosunku do każdego bytu stworzonego, jako że Bóg daje mu uczestnictwo w bycie. I w tym sensie prawdą jest, że człowiek jest święty. Jest on nawet świętszy niz inne byty składające się na świat dany naszemu doświadczeniu. Ale jeśli jest tak właśnie, to dlatego, że człowiek jest, według tradycyjnej formuły, zwierzęciem rozumnym, że jest jednostkową substancją nie tylko ożywioną i czującą, lecz nadto jeszcze rozumną, słowem, dlatego że jest on osobą, określoną jeszcze przez Boecjusza właśnie jako *rationalis naturae individua substantia*[17]. Otóż z tego to względu argumentacja Simone Weil jest tylko pozornie słuszna. Jeślibym wykłuł oczy temu oto tutaj człowiekowi, osoba ludzka pozostałaby w nim nienaruszona, choć człowiek ten żyłby odtąd z duszą rozdartą na myśl, iż mu wyrządzono krzywdę, twierdzi Simone Weil, by udowodnić, że osoba ludzka nie jest tym samym, co człowiek, i że to on jest święty, a nie ona. Otóż ma się wrażenie, że Simone Weil hipostazuje pojęcie osoby przeciwstawiając ją niejako człowiekowi. Tymczasem, ściśle mówiąc, ani osoba jako osoba, ani człowiek jako człowiek, nie istnieją. Istnieje tylko ten tu byt noszący w sobie całe bogactwo swej „subzystującej" jednostkowości bytowej. Z racji jego natury nazywa się go „człowiekiem" i mówi się o nim, iż jest osobą. W tym znaczeniu ten „człowiek" i ta „osoba" istnieją. Gdyby więc na tym bycie została dokonana wyżej wspomniana zbrodnia oślepienia, to znajdowalibyśmy się tak wobec osoby ludzkiej z wyłupionymi oczami jak przed człowiekiem oślepionym. Ofiara zbrodni byłaby bowiem, potem jak przedtem, *i* człowiekiem *i* osobą. Nadto zaś fakt, że człowiek ten miałby duszę rozdartą zbrodnią popełnioną na nim, możliwy jest tylko dzięki temu, że każdy człowiek posiada duszę i to duszę rozumną, która konstytuując go jako człowieka czyni zeń równocześnie osobę.

Z drugiej strony Simone Weil zdaje się nie rozróżniać dostatecznie potocznego używania słowa „osoba", za którym idzie, na przykład gdy wypowiada zdanie: „Twoja osoba mnie nie interesuje", od użycia go filozoficznego, określonego definicją Boecjusza.

Odnosi się również wrażenie, że Autorka, w mniejszym lub większym stopniu, miesza pojęcie osoby z pojęciem człowieka posiadającego osobowość, tzn. indywidualny charakter (czyż nie w tym znaczeniu użyte jest słowo „osoba" w zdaniu Simone Weil: „Jeśli dziecko dodaje i pomyli się, to błąd jego nosi na

---

[17] „Substancja jednostkowa posiadająca naturę rozumną" (Boethius, *Liber de persona et de duabus naturis*, c. III).

[18] O. c., s. 890.

sobie znamię jego osoby"? [18]), jak też z pojęciem osobistości (czyż nie to właśnie pojęcie jawi się na stronicach 890 i nn. oraz 897 i n., jak świadczy o tym zdanie: „Osoba bowiem ludzka rozwija się tylko wtedy, gdy ją rozdyma prestiż społeczny..."? [19]).

Podobnie ujemny sąd Simone Weil o prawie wydaje się mieć źródło w niecałkiem wiernym jego obrazie. Jest rzeczą drugorzędną, iż Autorka używa wyrazu „prawo-*droit*" raz w znaczeniu prawa przedmiotowego („żadne prawo nie przepisałoby tego" [20]), raz zaś w znaczeniu prawa podmiotowego („Mam prawo zatrzymać swoje jajka..." [21]) nie zaznaczając różnicy między znaczeniami, w których je na przemian bierze. Ważne jest natomiast, iż Simone Weil przeciwstawia prawo-*droit* prawu-*loi*, prawu niepisanemu, którego zasadę znaleźć można w końcowych wypowiedziach studium Simone Weil. Zbrodniarzom, pisze tam, należy się prawdziwa kara [22], nieszczęśliwym pomoc, wszystkim zaś trochę dobrobytu, dużo piękna oraz obrona przed tymi, którzy chcieliby ich skrzywdzić, uciszenie zgiełku kłamstw, propagandy i subiektywnych poglądów, by zapanowała cisza, w której prawda mogłaby wykiełkować i dojrzeć [23]. Nie dostrzega Simone Weil, że prawo niepisane nie tylko nakłada obowiązki, lecz daje też uprawnienia, jak każde prawo-*droit*. Nie widać wobec tego powodu, dla którego prawo pozytywne ludzkie miałoby być nazwane „prawem" (*droit*), a nie „prawem niepisanym" (*loi non écrite*), które zresztą nie jest niczym innym jak boskim prawem naturalnym. Gdyż w rzeczywistości stoimy nie przed rozróżnieniem podającym się za odróżnienie prawa-*droit* od prawa-*loi*, lecz przed rozróżnieniem między prawem naturalnym (boskim) i prawem pozytywnym (ludzkim). Jedno i drugie jest źródłem tak uprawnień jak obowiązków. Różnią się one natomiast osobą prawodawcy i sposobem promulgacji, co sprawia, że prawo naturalne jest podstawą prawa pozytywnego. Jedno i drugie prawo wyznaczają odpowiednio sprawiedliwość boską i sprawiedliwość ludzką.

Odnośnie do sprawiedliwości należy zaznaczyć, że Simone Weil wiąże z prawem-*droit* (w znaczeniu, jakie faktycznie temu terminowi daje, tj. z prawem ludzkim) sprawiedliwość, którą charakteryzuje krzyk: „Dlaczego tamten ma więcej niż ja?", a z prawem-*loi* (przez które należy rozumieć prawo niepisane, prawo naturalne)

---

[19] O. c., s. 897.

[20] O. c., s. 896.

[21] O. c., s. 897.

[22] Oto głęboka definicja kary sformułowana przez Simone Weil: „Kara jest wyłącznie sposobem postępowania dla dostarczenia czystego dobra ludziom, którzy go nie pragną..." (o. c., s. 906).

[23] O. c., s. 907.

sprawiedliwość określoną przez krzyk: „Dlaczego wyrządza mi się krzywdę?". Otóż nie widać racji, dla której tak miałoby być. Obie bowiem sprawiedliwości, o których mówi Simone Weil, są związane tak z prawem pozytywnym (ludzkim) jak z prawem naturalnym (boskim). Rozróżnienie między tymi sprawiedliwościami wprowadzone przez Autorkę jest w istocie rzeczy rozróżnieniem między sprawiedliwością szczegółową (mogącą, jak wiadomo, występować w postaci tzw. sprawiedliwości zamiennej lub w formie tzw. sprawiedliwości rozdzielczej) i sprawiedliwością ogólną, zwaną też legalną. Rozróżnienie to jest dobrze znane od starożytności. Ujemnie oceniany przez Simone Weil Arystoteles zna je bodajże lepiej niż wynoszony przez nią pod niebiosa Platon. Sprawiedliwość ogólna, jeśli rozumieć przez nią ogólną dyspozycję moralną człowieka, usprawnia nas do posłuszeństwa prawu, na pierwszym miejscu, rzecz jasna, bożemu, następnie zaś prawu ludzkiemu, które winno, pod groźbą utraty charakteru prawa, harmonijnie przedłużać, uzupełniać i konkretyzować prawo boskie. Sprawiedliwość zaś szczegółowa jest cnotą moralną, jedną z czterech cnót kardynalnych filozofii tradycyjnej. Związana z wymianami i rozdziałami (o których Simone Weil wyraża się z pewną pogardą, jakby to nie były sprawy ludzkie), jest sprawiedliwość szczegółowa w pewnym sensie częścią sprawiedliwości ogólnej. Usprawnia nas ona bowiem do posłuszeństwa prawu, boskiemu lub ludzkiemu, w tym, co przepisują one w zakresie zamiany lub rozdziału. Ona to odpowiada zasadzie: *Suum cuique tribuere*[24].

Prawo naturalne i prawo pozytywne, choć oba dają się sprowadzić ostatecznie do tej samej zasady: „Należy czynić dobro, a unikać zła", przecież zawierają rozliczne reguły, z których każda wymaga stosowania jej roztropnego odpowiednio do okoliczności miejsca i czasu. Z tego powodu pozorne konflikty są możliwe nie tylko między normami prawa ludzkiego a normami prawa boskiego, lecz nawet między poszczególnymi zasadami tego ostatniego. Otóż właśnie dlatego, że Simone Weil nie bierze pod uwagę tej możliwości konfliktów wewnętrznoprawnych, wydaje się jej, że prawo (*loi*) niepisane, któremu posłuszna jest Antygona, nie ma nic wspólnego z prawem (*droit*) ani z czymś naturalnym[25]. Faktycznie, natura rzeczy, na którą powołuje się Kreon, wymaga, by nieprzyjaciel pozostał nieprzyjacielem i nie był traktowany, nawet po śmierci, jak przyjaciel, gdy tymczasem prawem-*loi* dla Antygony było, według słów wypowiedzianych później

[24] „Oddać każdemu, co mu się należy."
[25] O. c., s. 396.

przez Chrystusa, kochać nawet tych, którzy nas prześladują. A jednak to jedno i to samo prawo naturalne wymaga, stosownie do tego, czy okoliczności czynią to rozumnym czy nierozumnym, by uwzględniać lub też nie uwzględniać różnice istniejące między ludźmi. Widząc, że Antygona stawia problem nie na płaszczyźnie prawa ludzkiego, lecz naturalnego (boskiego), Kreon chce ją pokonać jej własną bronią odwołując się do zasady prawa naturalnego przemawiającej przeciw niej. Nie udaje mu się to jednak, gdyż zapomina o innych zasadach prawa naturalnego, które, w określonych warunkach, eliminują zasadę sprawiedliwości rozdzielczej i wymagają, by każdy człowiek, żywy lub umarły, przyjaciel lub nieprzyjaciel, traktowany był z szacunkiem należnym człowiekowi. Nie licząc się z tym Simone Weil bez podstawy przeciwstawia prawo-*droit* prawu-*loi* niepisanemu.

Po wszystkim, co wyżej zostało powiedziane, widać, że jeśli się nie oddziela bezpodstawnie prawa ludzkiego od prawa naturalnego, lecz przeciwnie bierze pod uwagę, jak tego wymaga istota rzeczy, jedność porządku normatywnego reguł postępowania, porządku obejmującego je wszystkie: od prawa boskiego przez prawo ludzkie po reguły sumienia, to prawo, nie tylko boskie, lecz i ludzkie, tak podmiotowe, jak przedmiotowe, nie zasługuje w żadnym wypadku na ujemny sąd *a priori* z uwagi na swą naturę prawa. Inna rzecz, że prawo ludzkie — jak zresztą wszystko, co ludzkie — jest niekiedy, a nawet często bardzo niedoskonałe lub zgoła przeciwne temu, czym powinno być. Ale to jest już inna sprawa, sprawa oceny prawa *a posteriori* nie z racji natury, którą powinno mieć, lecz z powodu właściwości, które faktycznie posiada.

Wydało się autorowi niniejszego artykułu konieczne dorzucić do studium Simone Weil pewne sprecyzowania, względnie sprostowania. Chciałby on przyczynić się w ten sposób do urzeczywistnienia królestwa sprawiedliwości i miłości, któremu Simone Weil poświęciła tak swe życie jak i co najlepszego w jej myśli bystrej, subtelnej, głębokiej, a nade wszystko rozpalonej miłością dla ludzi. Wydaje się bowiem, że by do tego dojść, trzeba z jednej strony przywrócić słowu „osoba" jego klasyczny sens filozoficzny, a z drugiej nie pogardzać prawem ludzkim po odseparowaniu go od „prawa niepisanego", lecz przeciwnie, podkreślać jedność ich istoty i komplementarność ich funkcji. Starając się to właśnie zrobić pragnęliśmy oddać w ten sposób hołd należny dziełu Simone Weil, dziełu, które wychodzi naprzeciw nas nie tylko jako przedmiot rozważań, lecz także i przede wszystkim jako zadanie do wykonania, by stać się samemu lepszym i sprawiać, by ludzie byli bardziej ludźmi.

Jerzy Kalinowski

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

AMERYKAŃSKIE ECHA DRUGIEJ SESJI SOBORU

Tygodnik Jezuitów „America" ma opinię najpoważniejszego pisma katolickiego w USA z przeznaczonych dla szerokiego kręgu odbiorców. Tym bardziej warto podkreślić, że pismo to w ostatnich czasach przechodzi ewolucję: od pozycji pod każdym względem tradycyjnych ku „nurtowi soborowemu". Zamieszczamy poniżej artykuł o ekumenizmie oraz szereg komentarzy soborowych, wyjętych z ostatnich zeszłorocznych numerów tygodnika „America".

I

POWRÓT CZY POJEDNANIE?

Ekumenizm obecnie stał się modny. A ekumeniści-weterani, przyzwyczajeni, że uchodzili za dziwaków — a wśród mniej życzliwych za krypto-heretyków — z pewnym oszołomieniem stwierdzają, że obecnie kto żyw stał się nagle ekumeniczny. Co prawda jednak nie „kto żyw", niezupełnie każdy. Trafiają się ludzie zbyt uczciwi i niezależni, by ukrywać swoje przekonanie, że taka zmiana stanowiska jest poważną pomyłką; większość jednak płynie z prądem. Zapalni lecz powierzchowni uważają się za bardzo ekumenicznych; spokojniejsi a głębsi zdają sobie sprawę, że to wszystko jakby trochę ich przerasta, ale lękają się uchodzić za nieekumenicznych.

Nie byłoby słuszne drwić z tego ekumenizmu świeżej daty. Kościół wierzący w Ducha Świętego winien być zawsze przygotowany na takie nagłe wstrząsy w swoim życiu i zmiany postaw, a posłuszeństwo, z jakim katolicy idą tu za przewodem papieża, zasługuje na uznanie. Rozległy odzew, z jakim spotkało się wezwanie papieża Jana XXIII, niewątpliwie wypływa z Ducha i musimy być za to wdzięczni. Niemniej byłoby niebezpieczne sądzić, że wszystko, co od nas zależy, już zrobione, lub zapominać, że Duch nagli nas do głębszego rachunku sumienia.

Łatwo pomylić płytką aprobatę ekumenizmu („byle by tylko, rzecz jasna, nie szedł za daleko") z posiadaniem perspektyw, które składają się na prawdziwie ekumeniczny światopogląd. Faktem jest, że szeroko rozlał się ekumenizm rozwodniony i stąd wielu mówiących o nim nie pochwyciło jego pełnego sensu. Groziłby im nawet pewien szok, gdyby to znaczenie do nich trafiło. Ekumenizm autentyczny domaga się intelektualnej i duchowej konwersji, nawrócenia. Jeśli ktoś tego nie widzi i uważa się za szczęśliwego adepta ekumenizmu bez żadnych takich kosztów, nie przeszedł jeszcze progu świadomości eku-

menicznej. Takie spostrzeżenie to nie pycha „lepszych", tylko obawa, że jeśli zbyt wielu bezczynnie stoi przed progiem, inni mogą nie znaleźć wejścia.

Możemy wyróżnić trzy stadia prowadzące do ekumenizmu. Pierwsze, to gdy patrzymy na innych chrześcijan z życzliwą sympatią. Odrzucamy wrogość, która tak długo zatruwała stosunki międzychrześcijańskie, i postanawiamy kierować się w postępowaniu miłością. Nie jest tak łatwo zrobić to, jak powiedzieć; wiekowa psychologia wojenna nie daje się strząsnąć z dnia na dzień.

W drugiej fazie przychodzi świadomość, że wiele z tego, co mówimy i robimy, musi być przez innych chrześcijan źle rozumiane. Mówimy odmiennym językiem, doszliśmy do innych obyczajów. Staramy się przezwyciężyć tę przeszkodę. Podejmujemy trud adaptacji naszych twierdzeń do języka i mentalności innych chrześcijan oraz unikania lub wyjaśniania praktyk budzących nieporozumienia. Ale w obydwóch tych fazach nie pojęliśmy jeszcze, że trzeba nam się zmienić ucząc się od innych chrześcijan. Wielu zatrzymało się na drugim stadium, trwając w mocnym przeświadczeniu, że jeśli tylko uda się nam (nam, jacy teraz jesteśmy) wyjaśnić dostatecznie nasze stanowisko, inni chrześcijanie niezawodnie będą musieli uznać za prawdę to, co mówimy.

W trzecią fazę przechodzimy nagle, gwałtownie, jest to niebylejaki wstrząs. Wiedza o innych chrześcijanach rozbudowała się w naszych umysłach i nagle doprowadza do odczucia i rozpoznania głębokiej, autentycznie chrześcijańskiej wiary i takiegoż życia u ludzi odrzucających naukę katolicką. Wstrząs ten, to poczucie nieadekwatności: nieadekwatnie rozumieliśmy chrześcijańską prawdę i w równie niepełny sposób świadczyliśmy jej. Nie jest to żadne zwątpienie w prawdę dogmatów katolickich — jakkolwiek ludzie oporni wobec ekumenizmu wzbraniają się to uznać. W istocie jest to tylko niepokojące odkrycie, jak płytko te dogmaty pojmuje się. Porywa nas myśl, jak konieczne jest dla nas wzrastanie i *metanoia*, nawrócenie w wierze i w życiu. Musimy rosnąć w rozumieniu wiary, rosnąć pogłębiając naszą znajomość Pisma św. i Tradycji; nie możemy się zadowolić tym poziomem, na którym stoimy.

Temu wysiłkowi, by głębiej uchwycić prawdę chrześcijańską, towarzyszyć musi oczyszczenie postaw duchowych i skrucha, że nasze życie nie dorosło do tego, w co wierzymy. Widzimy też, że w tym trudzie rozwoju może nas mobilizować i wspierać wiara i miłość innych chrześcijan oraz ich podobny wysiłek ku rośnięciu. Gorliwość ekumeniczną nazwano „współzawodnictwem duchowym". Chrześcijanie we wzajemnym kontakcie na poziomie duchowym, wszyscy podejmują trud pogłębienia swej wiary i swego życia. W ten sposób postępują naprzód po liniach równoległych — jednak te linie nie będą równoległe w nieskończoność, bo pod działaniem Ducha Bożego ostatecznie się zbiegną.

Wskazywać jako cel ekumenizmu powrót innych chrześcijan do Kościoła Katolickiego, to sformułowanie mylące. Sugeruje ono, że podzieleni chrześcijanie spotkać się mogą ponownie w tym punkcie, gdzie się rozstali — co zakłada niemożliwą regresję. Nasuwa także wniosek, że my stoimy na miejscu, a poruszają się wyłącznie inni. Takie pojęcie nie tylko nie stanowi istotnego katolickiego postulatu, ale dowodzi braku zrozumienia i uznania transcendentnej prawdy chrześcijańskiej — sprowadza ją na poziom ludzkiej mądrości, nad którą wolno nam dumnie sprawować władzę. Nie — wyznać pokornie naszą potrzebę wzrastania, to nie zaparcie się katolickiej prawdy. A to, że kontakt z innymi chrześcijanami pomaga nam w tym, to sens ekumenizmu. Nasze zadanie to iść naprzód ku obopólnemu pojednaniu, a nie stać w miejscu nagląc drugich do powrotu.

Charles Davis („America", 30. IX. 1963)

II

NOTATKI SOBOROWE

Przed drugą sesją Soboru przenikliwi redaktorzy „Informations Catholiques Internationales" zaproponowali jako najlepsze określenie dla dwóch jego nurtów terminy *notionnels* i *existentiels*. Raz po razu przemówienia soborowe wskazywały na trafność tej analizy, a debata o ekumenizmie nie okazała się wyjątkiem.

Jak można było oczekiwać, ci, których punkt widzenia jest „pojęciowy", statyczny i abstrakcyjny, żądali jasnej definicji ekumenizmu jako wstępnego warunku rozpatrywania tej problematyki. Żądali, by jedność oraz jedyność Kościoła Katolickiego określić wyrazistym, niezmiennym konturem. Jeden z Ojców zaproponował „ekumeniczny" katechizm, w którym prawda katolicka i błąd protestancki zostałyby niedwuznacznie i wyczerpująco wyłożone.

Ci zaś, których postawa jest „egzystencjalna", historyczna, dynamiczna i konkretna, uznali za o wiele pożyteczniejsze zacząć od ekumenizmu jako faktu — który z Opatrzności Bożej nie jest tylko pomysłem, ideą, ale żywą, współczesną rzeczywistością. Oświadczają się oni żarliwie za jednością jako cechą Kościoła Katolickiego, ale nie widzą w niej czegoś gotowego i zamkniętego, ale raczej coś otwartego i rozwijającego się, zdolnego do coraz bogatszych i pełniejszych urzeczywistnień. Kościół jest z natury jeden, to oczywista prawda; ale stanowi również jego zadanie stawać się coraz pełniej i prawdziwiej sobą: dorastać do zupełniejszej jedności.

„Pojęciowcy" wzdragają się przed perspektywą pokornego wyznania winy przez Kościół Katolicki i prośby o przebaczenie za krzywdy wyrządzone innym chrześcijanom, bo wydaje im się to sprzeczne z czystością i świętością, jakie wchodzą w skład pojęcia Mistycznego Ciała

Chrystusa. „Egzystencjaliści" wiedzą, że w konkretnej rzeczywistości Kościoła wiele jest struktur ludzkich, do których ma dostęp grzech. Zanim jeszcze dopracowali się wszystkich koniecznych rozróżnień teologicznych, znają jako fakt historyczny i doświadczalny to, że katolicy — i to nie tylko jako jednostki prywatne, ale za pośrednictwiem odpowiedzialnych władz kościelnych — grzeszyli przeciw innym chrześcijanom.

Dlatego to pół tuzina Ojców soborowych — z tak różnych krajów i kontynentów jak Łacińska Ameryka i Kanada, Francja, Anglia i Bliski Wschód — za przykładem Papieża Pawła wypowiedziało się na rzecz pokornego wyznania przez Kościół Katolicki, że uczestniczy on w winie za podział chrześcijaństwa.

Podobnie przeraża „pojęciowców" postawa gotowości, by uznać rzeczy dobre i działanie Ducha świętego w innych kościołach chrześcijańskich. Ponieważ Kościół katolicki to jedyny prawdziwy Kościół, uznawanie prawdy gdzie indziej wydaje im się pogwałceniem tego pojęcia.

Lecz „egzystencjaliści" uznają realistycznie to, co widzą i słyszą: istnieją skarby świętości i cenne spojrzenia na prawdę w innych chrześcijańskich grupach.

Kościół nie jest statycznym pojęciem, zawieszonym gdzieś w platońskim empireum, ale raczej żywym Ludem Bożym. I ekumenizm nie jest pojęciem. Jest procesem. Jest dzisiaj jednym z najbardziej dramatycznych wymiarów stającej się historii zbawienia, przez którą Bóg tajemniczo wiedzie swój Lud do pełni Chrystusowej.

*

Św. Justyn Męczennik czułby się bardzo swojsko w bazylice św. Piotra podczas pierwszego tygodnia dyskusji nad ekumenizmem. W przemówieniach Ojców soborowych z Afryki, Chin, Japonii, Indii, Bliskiego Wschodu, Europy i Ameryki rozpoznałby to samo przeświadczenie, które jego natchnęło, by wszystkie prawdy w niechrześcijańskich religiach przypisywać Słowu Boga, które oświeca wszelkiego człowieka na ten świat przychodzącego.

Ta pozytywna ocena wielkich światowych religii nie-chrześcijańskich (buddyzmu, konfucjanizmu, hinduizmu i islamu) ukazuje, jak daleko odeszliśmy od stanowiska dopatrującego się we wszystkich takich religiach po prostu dzieła szatana.

Nie wszyscy jednak na Soborze pochwalali umieszczenie tej problematyki w schemacie o ekumenizmie. Niektórzy obserwatorzy protestanccy na przykład obawiali się, że wprowadzenie niechrześcijańskich religii w schemat ekumeniczny może zagrozić z trudem zdobytej świadomości katolików, że zupełnie szczególna więź jednoczy ich z innymi wyznawcami Jezusa Chrystusa.

Trzeba znaleźć jakiś sposób, aby utwierdzić obydwie te cenne zdobycze: czy to przez jasne rozróżnienia i podziały w ramach schematu o ekumenizmie, czy to dzieląc te sprawy na dwa schematy. W żadnym wypadku nie wykluczają się one wzajemnie, ale przeciwnie, uzupełniają się jako dwa aspekty szerszego problemu jedności. Uznanie szczególnie ścisłego związku między wszystkimi chrześcijanami nie ucierpi wcale na tym, gdy widzieć będziemy działanie Boga również w religiach niechrześcijańskich.

*

Bywają dnie, kiedy trudno w pełni ocenić wszystko, co się dzieje na Soborze: do takich należał dzień 19 listopada. Upamiętnił się on przede wszystkim dwiema „*relationes*" — „*exposés*" na temat kolejnych rozdziałów schematu o ekumenizmie. Naprzód kardynał Bea wygłosił wprowadzenie do rozdziału, poświęconego stosunkowi katolików do Żydów. Punktem kulminacyjnym było wyjawienie przez mówcę, że to Jan XXIII, osobiście interesujący się sprawą, nakazał Sekretariatowi przygotowanie takiego tekstu. Zmarły papież na kilka miesięcy przed śmiercią zaaprobował też podstawowy zarys dokumentu.

Wykład biskupa Emila de Smedta na temat rozdziału o wolności religijnej przetrwa na pewno jako jeden z najbardziej pamiętnych momentów Drugiego Soboru Watykańskiego. Nie tylko dlatego, że z zapartym tchem słuchała go pełna aula Ojców przez trzydzieści pięć minut. Przede wszystkim wywarł trwały wpływ na umysły.

Pewien teolog blisko związany z dużą liczbą biskupów hiszpańskich stwierdza, że wielu z nich nie tai, jak bardzo przemówienie to wpłynęło na ich poglądy.

Dodajmy nawiasem, że jeden z kolegów biskupa de Smedta w Sekretariacie dla Jedności Chrześcijan, biskup Thomas Holland był świadkiem, jak belgijski prałat publicznie wyrażał swoją wdzięczność dla amerykańskiego teologa, ojca Johna Courtney Murray'a za daleko idącą pomoc w opracowaniu tego historycznego tekstu, wygłoszonego na Soborze.

*

Jednym z życzeń najczęściej wypowiadanych przez protestanckich obserwatorów soborowych jest, by „pozostawiać drzwi otwarte". Wyraził się jeden z nich, że takie czy inne sformułowanie na temat ekumenizmu, które dziś uchodzi za skrajnie postępowe, za dziesięć lat może się jak nic okazać krępującą przez swą ciasnotę przeszkodą. A więc cokolwiek się mówi, należałoby zaopatrywać skromnym zastrzeżeniem „jak na teraz".

Nie trudno dostrzec, że taka otwartość konieczna jest w dokumencie, dotyczącym praktyki kościelnej. Mniej oczywisty, ale niemniej

prawdziwy jest fakt, że nawet i te deklaracje, które dotyczą spraw tak zasadniczych jak natura Kościoła, są tylko częściowe i niekompletne; one także wymagać będą przeredagowania i to może względnie niedługo.

Dzieło bowiem Soboru nie ma być zakończeniem starej ery, lecz początkiem nowej. By posłużyć się obrazem prof. Kristen-Ejnara Skydsgaarda, gdy mówił do papieża Pawła w imieniu obserwatorów — a ten sam obraz podjął Ojciec święty w swojej odpowiedzi — „jesteśmy razem w drodze".

To dynamiczne, otwarte w przyszłość poczucie ruchu, pochodu Ludu Bożego na pewno rozpowszechni się w Kościele, gdy „konkretna i historyczna" teologia, „zogniskowana wokół historii zbawienia" (i to sugestia prof. Skydsgaarda, także podjęta i aprobowana przez Papieża) zdobędzie stopniowo wpływ w seminariach katolickich i w kaznodziejstwie.

*

Gdy patriarchowie przenieśli się z zielonych foteli w stallach za kardynałami, na czerwone fotele umieszczone naprzeciw nich, ta zmiana pozycji na co najmniej równą kardynalskiej mogłaby się wydawać drobiazgiem protokolarnym, ale w istocie symbolizowała sprawy głębokiej doniosłości dla wewnętrznego życia Kościoła oraz jedności Kościołów chrześcijańskich.

Przypomniało to nam, że Kościół pierwotny był siecią bratnich Kościołów, wśród nich Kościoła Rzymskiego, we wzajemnej łączności, komunii. Rolą Biskupa Rzymu było zachowywać harmonię i jedność wśród różnorodności.

Z biegiem wieków jednak okoliczności doprowadziły do rosnącej centralizacji „łacińskiej" i uniformizacji, która zagroziła zduszeniem uprawnionej różnorodności. Zmiana miejsc patriarchów na Soborze to symboliczne stwierdzenie, że Kościół tę różnorodność traktować chce serio.

Sens tego gestu ważny jest zwłaszcza dla Kościołów wschodnich, ale nie tylko dla nich. Wskazuje kierunek ku jedności tego rodzaju, jaka kiedyś mogłaby się stać możliwa z niektórymi Kościołami protestanckimi. Niedawno na niemieckiej konferencji prasowej protestancki dziennikarz zauważył publicznie, że większość z tego, co mówca powiedział o powołaniu ludzi świeckich, stanowiło część luterańskiego nauczania teologicznego od czterystu lat. Biskup prowadzący zebranie nie tylko nie polemizował z tym, ale skorzystał ze sposobności, by podkreślić, jak wielkie bogactwa zatraciły się przez tragedię rozłamu i wyrazić nadzieję, że pewnego dnia luterańscy „Ojcowie Kościoła" mogliby wzbogacić życie całego Kościoła.

III

Z prasy niekatolickiej, nadal żywo interesuje się zjawiskami *aggiornamento* wielki magazyn „Time", którego rzymski korespondent, Kaiser, napisał jedną z dwóch najlepszych książek o pierwszej sesji Soboru (por. nr 107 „Znaku" — „Papież i Sobór w oczach majstrów"). Szybko i bardzo życzliwie zareagowała redakcja tego pisma na doniosłe przemówienie kardynała Doepfnera w lutym br.

Juliusz kardynał Doepfner był w wieku trzydziestu pięciu lat najmłodszym biskupem Europy; w dziesięć lat później, w 1958 roku, został najmłodszym członkiem Kolegium Kardynalskiego. Jest arcybiskupem Monachium a podczas drugiej sesji Soboru był jednym z czterech „moderatorów". W ubiegłym tygodniu wygłosił najbardziej niedwuznaczne zdanie na temat konieczności prawdziwej reformy Kościoła Katolickiego, jakie kiedykolwiek usłyszano z ust kardynała, i określił tę reformę — zaczętą, ale jeszcze nie ukończoną — jako istotny cel Soboru Watykańskiego.

Dwa tysiące osiemset osób, księża, dyplomaci zagraniczni, duchowni niekatoliccy, zebrało się, by go słuchać w monachijskiej Sali Kongresowej. Okazało się, że — jak wyraził się potem bardzo poruszony duchowny luterański — „pierwszy raz ktoś stojący tak wysoko w hierarchii katolickiej wygłosił przemówienie do tego stopnia śmiałe".

„Masy wiernych odeszły", powiedział Doepfner, ponieważ oczom wielu Kościół Katolicki jawił się jako „instytucja, która spętała wolność", i jako „przedawniona pamiątka przeszłych wieków". Kościół przemawiał do ludzi archaicznym językiem, niezrozumiałymi obrzędami, głosząc pojęcia bez związku z bieżącym życiem. Zamiast przenikać w świat, zdawał się tkwić w „dobrowolnym getcie próbując budować własny mały światek obok wielkiego na zewnątrz". Związany z „nieaktualnymi formami", katolicyzm często zdawał się dąsać na nieuniknioną obecność ideologicznego pluralizmu, politycznej demokracji i współczesnej technologii.

Te przykre prawdy odsłoniły Janowi XXIII potrzebę Soboru i tchnęły nową siłę w znane tradycji pojęcie katolicyzmu jako *ecclesiae semper reformandae* — Kościoła zawsze potrzebującego reformy. Chrystus sam był wolny od grzechu; ale kontynuacja Jego dzieła — podkreślił Doepfner — „powierzona została ułomnym i grzesznym ludziom". I dlatego Kościół nieraz zawinił „niesprostaniem Bożemu zamierzeniu. Opóźnić się może dzieło ukazywania światu miłości Chrystusowej, jeżeli Kościół posługuje się potęgą, a nie pokorą, używa siły, a nie świadczy służby".

Znaczy to, według Doepfnera, że wszelkie reformy mogą być przez Kościół na Soborze dokonane tylko w duchu pokutnym, jako *metanoia*, przez uświadomienie sobie, że jest on „wspólnotą grzeszników". Muszą się te reformy wspierać na nauczaniu Chrystusa, na Piśmie świętym.

Muszą mieć przy tym charakter raczej odnowy niż rewolucji, zachowując to, co jest dobrego w przekazanej tradycji, a otwierając się na przyszłe możliwości i rozwój. „Grozi nam niebezpieczeństwo opierania się ideom, formom i możliwościom, do których może należy przyszłość; a często uważamy za niemożliwe to, co w końcu okaże się uprawnioną formą chrześcijaństwa", powiedział kardynał.

Nawet w dziedzinie doktryny kościelnej rozwój nie jest bynajmniej niemożliwością, stwierdził Doepfner, skoro „dogmat jako taki nie jest ostatecznie synonimem boskiej prawdy, lecz tylko w niepełny sposób wyraża bogactwo tej prawdy boskiej przekładając Objawienie na ludzkie pojęcia". Nie znaczy to, że Kościół mógłby odwołać czy zmienić swoje dogmatyczne definicje, lecz odkryć może nowe aspekty prawdy i znaleźć nowe sposoby na wyrażenie tradycyjnej nauki.

I tak stara katolicka formuła, że „poza Kościołem nie ma zbawienia" przez szersze jej wyjaśnienie może stać się mniej prowokująca dla protestantów. Ale ponadto powinna być zmodyfikowana w tym kierunku, że „słowo i łaska Boża działa i objawia się wielorako poza Kościołem. Gdy wyznaje to obecnie najwyższy autorytet nauczający, stanowi to bez wątpienia nowość, która dawniej, gdy do ludzi innej wiary stosowano tylko formalną kategorię herezji, byłaby całkowicie nie do pomyślenia".

Ale, stwierdził kardynał na zakończenie, „uznanie Ducha Świętego poza granicami Kościoła katolickiego przerzuca most do naszych odłączonych braci i rozszerza kategorię Kościoła jako takiego. A działanie Boga wśród naszych braci ustala wspólną bazę, z której trzeba podejmować wysiłki dla kontynuacji szczerego, braterskiego i cierpliwego dialogu. Dialog ten wyjaśnić może rozdzielające nas problemy. To jest w naszych oczach pierwszy krok na drodze, po której Bóg może ostatecznie doprowadzić nas wzajemnie do siebie".

„Time", 7. II. 1964
tłum. *hm*

KENNEDY JAKO KATOLIK

Co najmniej połowa dni, jakie spędził na ziemi, były to dni pełne fizycznego bólu. Lecz przez cały czas nigdy nie słyszałem, aby się skarżył. Nigdy nie powiedział nic takiego, co by wskazywało, że czuje, iż Bóg postąpił z nim niesprawiedliwie. Ludzie, którzy go dobrze znali, wiedzieli, że cierpi, bo wtedy jego twarz była trochę bledsza, lub cienie wokół oczu nieco ostrzejsze. Ci, którzy nie znali go tak dobrze, nie wiedzieli o niczym. (Robert Kennedy o swoim bracie „Newsweek", 17. 2. 64)

Dziś — po jego tragicznej śmierci, po upływie jego niedokończonej kadencji w Białym Domu — możemy jasno zobaczyć, że John Fitzgerald Kennedy przysłużył się swojemu Kościołowi równie pięknie jak swojej

Ojczyźnie. Dokonał tego nie jako „pierwszy katolicki prezydent" tylko raczej będąc pierwszym amerykańskim prezydentem, który jednocześnie był katolikiem. Od pierwszych dni kampanii wyborczej prezydent jasno uświadamiał sobie to rozróżnienie i przestrzegał go ściśle przez wszystkie lata w Białym Domu.

Pięć lat temu w bardzo kontrowersyjnym artykule napisanym dla czasopisma „Look" Kennedy stwierdził, że bez względu na swoje osobiste poglądy religijne każdy sprawujący urząd nie może nic przekładać ponad swoje zobowiązanie, że dotrzyma konstytucyjnej przysięgi. Prasa religijna — nie tylko katolicka, lecz także pewien odłam protestanckiej — odezwała się wówczas przypominając Kennedy'emu, że pierwej trzeba służyć Bogu niż ludziom, i że należy być posłusznym nakazom sumienia bardziej niż konstytucji. Przypominanie tych zasad było zbędne. Kennedy, choć z pewnością nie teolog, stał jednak mocno na gruncie moralności chrześcijańskiej i pojął jej fundamentalne prawdy. Oświadczenie, które ukazało się na łamach „Look" było starannie sformułowane, zwłaszcza termin „osoba sprawująca urząd" był troskliwie wybrany. Niemniej — i tu leży źródło nieporozumienia — Kennedy przeceniał polityczną a być może także teologiczną wnikliwość swoich współwyznawców. W istocie chciał, oczywiście, powiedzieć, że w naszym kraju rządzą prawa a nie ludzie, i że prezydent nie może — nawet w imię swojego osobistego sumienia — odłożyć na bok konstytucji. Później, w dyskusji z duchownymi z Houston, Kennedy sprecyzował swoje stanowisko, twierdząc jednoznacznie, że gdyby sumienie zmuszało prezydenta do czynu sprzecznego z konstytucją, powinien on raczej zrezygnować niż złamać urzędową przysięgę. Dodał z wielkim naciskiem, że nie przewiduje takich trudności ani nie przypuszcza, aby między jego katolickim sumieniem a zobowiązaniami urzędowymi mógł zaistnieć jakikolwiek konflikt.

Kennedy nigdy nie czuł się dobrze w sferze abstrakcyjnych rozważań typu „co byś uczynił, gdyby...", nieraz okazywał zniecierpliwienie, gdy go w ten sposób nagabywano. Oczywiście, musiał się jakoś uporać z tym wszystkim, lecz z natury przywiązywał więcej wagi do tego, co pragmatyczne i historyczne, co jego krytycy teologiczni nazwaliby domeną roztropności, choć on sam myślał o tym po prostu jako o polityce. Te osobiste predylekcje były jednocześnie słabą stroną i siłą pierwszego amerykańskiego katolika obranego prezydentem. Słabą stroną były zwłaszcza w czasie kampanii wyborczej, gdy trzeba było raczej mówić niż działać. Wtedy musiał wciąż ubierać w słowa swoje stanowisko a terminologia ukuta przez ludzi o formacji teologicznej po prostu była mu obca. Napisał do mnie kiedyś: „Absolwentowi Harvardu nie łatwo odpowiadać na pytania z zakresu teologii. Czuję, że moje odpowiedzi wywołają zgorszenie w Fordham i Boston

College". W tym intelektualnie obcym świecie czuł się onieśmielony i w rezultacie jego katolicyzm w wielu kręgach uchodził początkowo za podejrzany. Katolicy, nastawieni niechętnie wobec klimatu intelektualnego Harvardu (lub nie znający go), czuli się nieswojo, byli nieco zdezorientowani pragmatyzmem Kennedy'ego — podobnie jak on sam wobec zabarwionej scholastyką myśli katolickich uniwersytetów. Protestanci wychodzący od własnych stereotypów, określających, jak „dobry" katolik powinien funkcjonować intelektualnie — także czuli się zaskoczeni i zbici z tropu, podobnie jak i wielu innych żydowskich i humanistycznych intelektualistów. Gdy zaczęto poważnie brać pod uwagę kandydaturę Kennedy'ego, dość liczni katolicy żałowali, że właśnie taki nietypowy katolik osiągnął tak wielkie znaczenie jako przedstawiciel ich społeczności. Niektórzy protestanci wygłaszali podobne opinie. Jeden wyrażał życzenie, że jeśli już ma być katolicki prezydent, to niech to już raczej będzie „dobry" katolik a nie Kennedy. Nazwisko innej, bardziej teologicznie wyrobionej osobistości politycznej, było często wymieniane jako przykład tego gatunku, jaki mieli na myśli.

Skoro Prezydent znalazł się w Białym Domu, sprawa jego wyznania ucichła. Gdyby nie problem szkolnictwa, kwestia religijna być może zostałaby spokojnie pogrzebana. Lecz, oczywiście, tak się nie stało. Prezydent zawsze musiał liczyć się z faktem, że jego religia stanowi czynnik w każdej chwili grożący wybuchem. Usilnie zabiegał o to, by nie faworyzować nikogo i nie wywoływać wrażenia, że jest pod decydującym wpływem hierarchii kościelnej. Prasa katolicka oczywiście wytykała mu z goryczą wszystkie te ostrożności. Jak to niektórzy przewidywali jeszcze przed jego wyborem, protestanci i katolicy zaczęli mówić, że znaczenie i wpływ katolików są za Kennedy'ego mniejsze niż byłyby, gdyby prezydentem został człowiek innej wiary. Katolicy musieli więc zapłacić pewną cenę za to, że ktoś spośród nich zasiadł w Białym Domu. Theodore Sorensen przyznał to w wykładzie swoim na uniwersytecie kolumbijskim stwierdzając, że prezydent Kennedy jako pierwszy katolik w Białym Domu nie mógł zupełnie swobodnie działać w drażliwej kwestii dotacji federalnych na rzecz szkół wyznaniowych. Już w pierwszych dniach kampanii wyborczej przyszły prezydent wyraził opinię, że tego rodzaju dotacje Sąd Najwyższy musiałby uznać za sprzeczne z Konstytucją. Lecz aż do końca katolicy niejasno podejrzewali, że interesujący ich problem miałby większe szanse pozytywnego rozstrzygnięcia podczas kadencji niekatolickiego prezydenta. Dla Kennedy'ego był politycznie niebezpieczny.

Mimo braku zainteresowania abstrakcyjną problematyką teologiczną, John Kennedy wywarł na przyszłość Kościoła w Ameryce wpływ chyba większy niż jakikolwiek inny katolik, duchowny czy świecki.

Najpierw i przede wszystkim oddziaływały same fakty jego życia.

Był człowiekiem *par excellence* nowoczesnym — produktem XX wieku. Był absolwentem najlepszych szkół obdarzonym świetnym umysłem, był wytrawnym i ogólnie podziwianym mężem stanu. Brzydził się dewocją i jak trucizny unikał wszelkiego moralizowania (to jedyne „nie amerykańskie" cechy jego charakteru). Lecz katolickość była częścią jego samego w tym samym stopniu co nowoczesność. Posiadał i przejawiał te cechy w sposób naturalny i elegancki jak nosił swoje londyńskie ubrania. J. F. K. był żywym zaprzeczeniem mniemania, że w dzisiejszych czasach katolicyzm jest przestarzały. Nie pretendował do świętości i nigdy nie brano go za świętego — ale był człowiekiem wierzącym i w sposób nie rzucający się w oczy wytrwale lojalnym wobec swego Kościoła. Wreszcie — wedle oceny milionów młodych Amerykanów — zginął jak autentyczny bohater.

To wszystko przez długie lata będzie bardzo zasadniczo kształtować społeczny obraz katolicyzmu.

Po wtóre: niezależnie od tego, ile teoretycznych kwestii pozostaje jeszcze do rozwiązania, Prezydent Kennedy dowiódł przez swoją karierę, że amerykański katolicyzm w rzeczywistości już od dawna pogodził się z religijnym pluralizmem. Nawet najbardziej zgorzkniali krytycy nigdy go nie oskarżali, że kieruje się osobistymi uprzedzeniami, a cała poważniejsza krytyka jego posunięć w kwestiach religijnych pochodziła wyłącznie od jego katolickich współwyznawców.

Symboliczne wykluczenie katolików od piastowania najwyższego urzędu z całą pewnością należy obecnie do przeszłości. Po kadencji Kennedy'ego nie można sobie wyobrazić, aby naród znów mógł popaść w spory podobne do tych, jakie rozpętały się wokół jego kandydatury zaledwie cztery lata temu.

Po trzecie — w tym wypadku wyrażam moją osobistą opinię, którą chyba łatwiej obalić — Prezydent Kennedy, bardziej niż którykolwiek inny przywódca polityczny, przyczynił się do tego, że codzienna powszednia robota polityczna nie jest już w Ameryce otoczona taką pogardą jak dawniej.

Jeszcze kilka lat temu pewna ankieta wykazała rzecz niepokojącą: mianowicie bardzo wysoki procent Amerykanów uważał politykę za brudny interes niegodny ich dzieci. Wątpię, czy dziś wynik takiej ankiety byłby taki sam. Bo Prezydent Kennedy czerpał zadowolenie z wykonywania swego zawodu, był z niego dumny. Widział swoje powołanie nie tylko w głoszeniu szlachetnych celów, lecz także w ciężkiej pracy i przyziemnej zapobiegliwości potrzebnej dla urzeczywistnienia tych celów. A to oznacza zgodę na kompromisy, porażki, takie czy inne precyzyjne manewry — a przede wszystkim roztropne używanie władzy. Prezydent uciekał się do tych środków nie wstydząc się tego, jawnie, szczerze. Postępując tak ściągał na siebie zarzut cynizmu. Mówiono, że jest niezdecydowany, płytki, że namiętnie walczy o władzę. Ideologowie

prawicy i lewicy rzucali na niego anatemy. Puryści i miłośnicy utopii — nie odróżniający retoryki od konkretnych wymogów rządzenia, nie odróżniający twierdzeń od propozycji — oświadczali raz po raz, że się na nim „zawiedli", choć od początku nie spodziewali się wiele... A jednak to on przewodził narodowi — i w chwili jego śmierci jasne się stało, że to on nauczył miliony ludzi, jak żyć w epoce atomowej, jakie są realne problemy tej epoki.

W tej właśnie dziedzinie jego „katolicki" wkład w życie Ameryki był najbardziej znamienny. Nie w tym sensie, by jego stosunek do używania władzy był świadomie czy manifestacyjnie katolicki. Jego podejście do tego trudnego problemu było, moim zdaniem, na wskroś tomistyczne — ale nie był to tomizm wyuczony w szkole. Już raczej tomizm odziedziczony po irlandzkich przodkach, którzy nie znali się na szkołach filozoficznych, lecz szczęśliwie nie byli też obciążeni poglądem głoszącym, że „jednostka jest moralna, a społeczeństwo zawsze niemoralne", nie patrzyli na życie polityczne w świetle tej maksymy. Można zarzucać politykom tamtej generacji, że niedostatecznie zdawali sobie sprawę z faktu, iż posiadanie władzy sprzyja korupcji. Ale trzeba im zapisać na dobro, że nigdy nie uciekali przed odpowiedzialnością polityczną, ani też nie mieli się za chrześcijan gorszego gatunku z tej racji, że muszą stawiać czoło konsekwencjom grzechu pierworodnego, przejawiającym się w życiu publicznym.

Tradycyjna religijność amerykańska nigdy nie doszła do ładu z problemem odpowiedzialności za władzę. Sławny aforyzm Lorda Actona przyjęto jako stwierdzenie faktu a nie jako ostrzeżenie. Acton powiedział, że władza sprzyja korupcji, a nie że sama w sobie jest czymś złym. Jego pogląd był wyrazem katolickiej, a nie kalwińskiej postawy wobec życia.

Przekonanie, że władza jest równoznaczna z zepsuciem, jest tak głęboko zakorzenione w umyśle Amerykanów, że nawet katolicy przyjęli je za słuszne i często przemawiają nie jak tomiści, lecz jak purytanie. Niemniej katolicyzm na płaszczyźnie teoretycznej nie przeszedł wstrząsu, jakim była próba przewartościowania stosunku do władzy podjęta przez amerykański protestantyzm poprzedniego pokolenia pod wodzą Reinholda Niebuhra, próba związana z faktem, że wbrew swej woli naród został wciągnięty we wspólnotę światową. Doktryna katolicka nigdy nie przyjęła tezy, że społeczeństwo musi być z reguły niemoralne — a jednak stosunek do odpowiedzialności społecznej ukształtowany na gruncie katolickim był zupełnie w duchu propozycji Niebuhra.

Nie tyle John Courtney Murray co John F. Kennedy zadał śmiertelny cios katolickiej „tezie" o stosunku Kościoła do państwa, tezie, która dziś straciła wszelkie znaczenie polityczne. Podobnie w kwestii

odpowiedzialności za używanie władzy Kennedy zdziałał w kierunku wychowania narodu więcej niż Niebuhr.

Kennedy sądził na przykład, że nie ma co osłaniać twardych decyzji w polityce zagranicznej maską pobożności w stylu J. F. Dullesa.

Pomimo takiej a nie innej postawy wobec władzy i stosowania siły — a może właśnie z tej racji? — Prezydent Kennedy był opłakiwany przede wszystkim jako mąż stanu, który przybliżył światu ideał pokoju i umiał w tej sprawie pertraktować ze Związkiem Radzieckim. Gdy został wybrany, niektórzy obawiali się, że może okazać się politykiem zbyt sztywnym. Obawy te wynikały znów z pewnej stereotypowej opinii na temat katolików. Ale sztywność była obca jego temperamentowi i podejrzliwie patrzył na wszelkie antykomunistyczne krucjaty. Cała polityka jego administracji streszcza się w jego sławnym ostrzeżeniu, że nigdy nie powinniśmy prowadzić negocjacji ze strachu — i nigdy nie powinniśmy bać się prowadzenia ich.

To zdanie zawiera — jak mi się zdaje — podwójne potwierdzenie dwóch podstawowych zasad katolickiej myśli politycznej: doceniać siłę i — jednocześnie — uznawać prymat rozumu.

Historyczna rola Johna Kennedy'ego w dziejach Kościoła była zgodna z jego stylem. Pratyczna, bez patosu, delikatna raczej niż rzucająca się w oczy, bardziej pragmatyczna niż programowa, pośrednia a nie obcesowa.

Tak pojmował amerykański system polityczny i tak pojmował katolicyzm, że nie mógł uważać się za gorszego katolika z tej racji, że w sposób bezstronny pełni funkcje Prezydenta wszystkich Amerykanów, bez względu na to, czy są wierzący czy nie i jaka jest ich wiara.

W wyborach w roku 1960 zagrażała mu antykatolicka bigoteria i w tej samej mierze wspomagał go katolicki szowinizm. Można ocenić wartość jego osiągnięć przez fakt, że po trzech latach jest w Ameryce o wiele mniej jednego i drugiego. Wiedział, że w następnych wyborach żaden z tych czynników nie będzie tym, czym był. To go nie martwiło. Nie wątpił, że wygra wybory nie z racji swojej religii — podobnie jak nie przegrałby ich z tej racji — lecz dlatego, że pełniąc swój urząd dobrze się zasłużył narodowi.

John Cogley („The Commonweal", January, 10, 1964)

Tłum. H. B.

MIŁOŚĆ A PSYCHOLOGIA

Książka Gustava L. Vogela pt. „Psychologia głębi a miłość bliźniego" (Paris 1962, Ed. Spes, tłum. z niem. przez Simone Hutin) była już cytowana w „Znaku" (nr 106/1963) w związku z współczesną chrześ-

cijańską pedagogiką małżeństwa i rodziny. Autor niemiecki nie poprzestaje jednak na wyliczeniu i wyjaśnieniu praktycznych usług psychoterapii i higieny psychicznej w typowych ludzkich sytuacjach konfliktowych, lecz stawia pewne pytania ogólniejsze, które warto przedstawić osobno, gdyż dotyczą dosyć kluczowych kwestii w spotkaniu chrześcijaństwa z naukami o człowieku.

Spotkanie to — dziś coraz częściej oceniane przez katolików pozytywnie — nie przebiegało z początku łatwo. Tłumaczy się to częściowo dość jednostronnym biologizmem pionierów nowoczesnej psychologii. Odpowiedź na zasadnicze dla chrześcijaństwa pytanie o autonomię ducha i stosunku człowieka do Boga wydawała się w ich ujęciach bezapelacyjnie negatywna.

G. L. Vogel poaje jednak interesujący zarys ewolucji poglądów w tej dziedzinie:

„Freud pierwszy zaczął badać systematycznie podświadomość i odkrywać sposoby jej działania. Dał w ten sposób początek całej psychologii głębi. Był jednak jeszcze przeniknięty na wskroś myśleniem biologicznym, o czym świadczy jego koncepcja ludzkiej psychiki. Twierdził *explicite*, że »to, co nazywa się największymi dobrami ludzkości — sztuka, miłość, sumienie moralne i społeczne — pochodzi z elementarnych instynktów zwierzęcych«.

C. G. Jung, który uważał taki pogląd za „przyczynowość absurdalną", wyzwolił się z biologicznej koncepcji psyche. Twierdził, bardzo zresztą ostrożnie, że nie leży w jego intencji unikanie zajmowania się procesami duchowymi. Spontaniczność aktu myślenia łączy się u niego ze strefą podświadomości społecznej, a nie pochodzi z osobistej podświadomości ani też ze świadomości. Widać wciąż u niego dążenie do wydobycia się z koncepcji biologicznych, ale nie doszedł nigdy — jako badacz — do tej warstwy rzeczywistości ludzkiej, gdzie człowiek obdarzony wolną wolą spotyka Boga. Pozostał przy rozwiązaniu kompromisowym, jakie stanowi podświadomość społeczna i w nim znalazł to, czego nieobecność raziła u Freuda: strefę uniwersalnie ludzką poza przyczynowością naturalną, »duszę zbiorową«, dziewiczo czystą, w przeciwieństwie do strefy podświadomości indywidualnej, która jest skażona tyloma osadami. Owa zbiorowa dusza nie była jednak u niego wolna od ziemskich zależności. Archetypy — trwałe elementy w zbiorowej podświadomości — stanowią w mózgu ludzkim rezultat doświadczeń wszystkich naszych przodków, »pochodzą z samej struktury mózgowej, odziedziczonej po przodkach«. Jung nie oderwał się więc zupełnie od biologicznego obrazu procesu psychicznego. Nawet duch jest dla niego archetypem zbiorowej nieświadomości, jest »przedmiotem psychologicznego doświadczenia, którego zewnętrznego w stosunku do psychiki istnienia nie sposób wykazać i który nie może być uznany w planie racjonalnym«. Bóg jest dla Junga

obrazem, który sobie stwarzamy jako przedmiot miłości naszej duszy; jest na obraz człowieka.

Gdyby po zdaniu sobie sprawy z tego, jak ważne jest rozróżnienie ludzkiego Ja i biosfery, Jung nie zaangażował się w impas społecznej podświadomości i gdyby zdołał przeniknąć do strefy osobowej, wzniósłby się w końcu zapewne do nad-natury. Krok ten postawiony jednak został dopiero po nim. Była nim »logoterapia« i «analiza egzystencjalna» V. E. Frankla. Logoterapię określa on dosłownie jako »terapię opartą na tym, co duchowe«, a analizę egzystencjalną jako »terapię zorientowaną na duchowość w tej mierze, w jakiej stanowi podnietę dla duchowej egzystencji osoby«. Frankl zajmuje się więc »wymiarem człowieczeństwa«, który jest dodany do »naturalnej kondycji istot ludzkich« i wyraża się w zajmowaniu osobistego stanowiska w każdej sprawie i w każdej sytuacji. Jest to droga, której nie mógł znaleźć Jung, droga wskazująca godne miejsce dla ducha ludzkiego w grze sił psychicznych.

W ten więc sposób rodzić się zaczęła psychoterapia, zdolna wziąć poważnie pod uwagę nadprzyrodzone powiązania ludzkie. Kierunki personalistyczne zaczęły zyskiwać w niej coraz więcej zwolenników. Już von Gebsattel podkreślał fakt, że wymiar osobowy istoty ludzkiej jest posłuszny własnym prawom i domagał się od lekarza przekraczania bezosobowej warstwy psychiki i docierania do egzystencjalnej domeny tego, co osobowe. V. von Weizsaeker twierdził, że w celu właściwego zrozumienia człowieka i doradzenia mu, trzeba mieć na uwadze trzy typy powiązań ludzkich: więzy witalne, więzy duchowe i więzy człowieka z Bogiem. Dwa pierwsze rodzaje więzi zyskują zresztą swe ostateczne znaczenie i pierwotną podstawę dopiero w trzecim.

Wymienić tu jeszcze trzeba Jaspersa i Siebecka, oraz tak zwaną »medycynę osoby« jako próby nadrobienia, na terenie psychosomatyki, szkód wyrządzonych przez zbyt jednostronny biologizm.

Psychologia głębi, szczególnie w Europie, zaczęła więc znowu stanowić proces terapeutyczny, w którym człowiek pojmowany jest jako całość, jako istota fizyczna i zarazem duchowa. W takim ujęciu jest on zdolny nie tylko do aktów człowieka, jako przedstawiciela swego gatunku, lecz do »czynów ludzkich« (*actus hominis* i *actus humanus*). Religijne i duchowe powiązania przestały być wobec tego, w oglądzie psychologicznym, czymś bez znaczenia lub czymś, co należy »przetłumaczyć« na procesy zmysłowe i czynniki biologiczne. Psychoterapia personalistyczna z całą świadomością żąda od ludzkiego ducha zajęcia stanowiska wobec własnych powiązań biologicznych i społecznych, wzięcia odpowiedzialności za wypadkową ich interakcji.

Uwzględnienie »zdolności oporu ducha« przywraca miejsce w psychologii dla relacji duszy do Boga i personalistyczny proces psychoterapeutyczny uwzględnia tę relację".

Inne pytanie, które stawia szybka ostatnio popularyzacja nauk o człowieku, to „konkurencyjność" wiedzy psychologicznej wobec miłości bliźniego. G. L. Vogel tak to pytanie formułuje: „Wykłady i osiągnięcia nauk psychologicznych dowodzą, że są one zdolne rozwiązywać trudne konflikty moralne, że sprzyjają zrozumieniu i wybaczaniu, że każą nam modyfikować zbyt ostre sądy o naszych bliźnich, prowadząc od irytacji i oburzenia do wyrozumiałości i współczucia. Czyż nie wynika z tego, że — przy umiejętnym stosowaniu — młoda nauka o człowieku może dać wyniki, które dawniej próbowano osiągać za pomocą miłości bliźniego, tak niepewnej, jak się okazało, tak niestałej?"

Autor niemiecki sądzi, że popularyzacja psychologii nie tyle „zastępuje" miłość bliźniego, co stwarza dyspozycje do pełniejszego i bardziej świadomego jej rozwoju.

„(Popularyzacja taka) wpływa niedostrzegalnie lecz stale na nasze potoczne myślenie o bliźnich i niewątpliwie czyni nas ostrożniejszymi w potępieniach. Człowiek, który wie, że bardzo wiele dziwnych czy nawet niewłaściwych zachowań płynie nie ze złości czy »pozwalania sobie«, lecz z jakichś zdarzeń, które kiedyś ludzi zraniły, będzie z pewnością bardziej dysponowany do wyrozumiałości niż legalista, który nie ma pojęcia o psychologii... Psychologia głębi uczy przede wszystkim, że istnieje związek między anomaliami w postępowaniu, a jakąś dawno zaistniałą sytuacją, której człowiek w sobie należycie nie przepracował, gdyż była w owym czasie »nad stan« jego psychicznej wydolności. Uczy rozszyfrowywać takie sytuacje... Uczy wreszcie — szczególnie ludzi, od których zależy wychowanie i zdrowy rozwój innych — odpowiedzialności za psychiczne »przeciążanie« czy też »tłumienie«, kształcąc tym samym bardzo chrześcijańską cnotę życzliwej, mądrej uwagi... Młoda nauka o człowieku głosi więc — w nowy sposób — stare zasady miłości bliźniego: obowiązek cierpliwości i dobroci. Obala zarazem wiele przeszkód, które nam ten obowiązek utrudniały, gdyż ułatwia zrozumienie i tym samym wyrozumiałość...

Można więc powiedzieć, że psychologia jest wyraźnie użyteczna dla miłości bliźniego. Dotyczy to jednak jego miłości naturalnej. Miłość nadprzyrodzona tym się różni od przyrodzonej, że przebacza bez względu na zrozumienie czy eksplikację, niesie ratunek nie stawiając pytań, tylko przez miłość Chrystusa. Relacja z psychologią nie jest więc w tym wypadku równie prosta. Przebaczenie czyjejś złości, w tym, głębiej chrześcijańskim, pojmowaniu, nie powinno być dyktowane rozumieniem drugiego (choć trzeba zawsze starać się rozumieć, jeśli można), ale też nie powinno być zrepresjonowaniem, czyli wypchnięciem ze świadomości goryczy, którą w nas budzi czyjeś postępowanie. Autentyczna chrześcijańska asceza nie polega na represjonowaniu, tylko na przerabianiu i przerastaniu naszych uczuć. Jeśli odruchy agresywne zostały tylko jak gdyby przykryte myślami przeciwnymi,

a nie wyjaśnione i zlikwidowane wewnętrznie przez jasne i silne przeświadczenie, pozostaje zawsze niezałatwiony kompleks. Dlatego zdarza się nieraz, że akty ascezy prowadzą do zwichnięć i anomalii. Dzieje się tak wtedy, gdy są czynami czy sposobami postępowania, zbudowanymi na zasadzie represjonowania, a nie są po chrześcijańsku autentyczne. Przerosnąć swoje nieżyczliwe tendencje prawdziwie po chrześcijańsku znaczy zająć wobec nich stanowisko oparte na wierze w Boga, który jest nadzieją i miłością".

Nadprzyrodzona miłość bliźniego jest więc rodzajem świadomej kapitulacji naszych niechętnych uczuć wobec miłości, jaką Bóg żywi do każdego bez wyjątku, także błądzącego człowieka. Naturalna miłość bliźniego, inspirowana wiedzą psychologiczną, „może oddawać cenne usługi także miłości nadprzyrodzonej. Przygotowuje bowiem ludzkie serce do postawy wyrozumiałości i bezinteresownej uwagi, skierowanej na drugiego, i w ten sposób stwarza właściwą wewnętrzną dyspozycję. Natura lepiej współpracuje z łaską".

G. L. Vogel uważa więc, że w życiu prawdziwie chrześcijańskim nie ma mowy o „konkurencji" między psychologią a miłością bliźniego, lecz przeciwnie, zdobycze nauk o człowieku są pożytecznym narzędziem tej miłości, a nawet uświadamiają nam jaśniej pewne obowiązki moralne, z których dawniej nie zawsze zdawano sobie sprawę. Natomiast w stosunkach międzyludzkich, które nie są już inspirowane autentycznymi wartościami chrześcijańskimi, wiedza psychologiczna może stanowić pożyteczny czynnik odprężenia, i w tym sensie można mówić o jej funkcji niejako zastępczej. Chociaż bowiem nie „zastępuje" oczywiście miłości bliźniego w sposób doskonały, to niewątpliwie łagodzi nieco jej brak.

„Idea konkurencji między miłością bliźniego a psychologią może więc pojawić się tylko tam, gdzie miłość nadprzyrodzona jest nieznana a naturalna — niewystarczająca. Istotnie bowiem — gdy mam do czynienia z człowiekiem, dla którego nie odczuwam żadnej spontanicznej życzliwości, a nie mam też miłości nadprzyrodzonej, ukazującej mi w nim brata w Bożym synostwie — pozostaje mi tylko wiedza psychologiczna. Ona jedynie pozwala mi zająć postawę jako tako ludzką wobec istoty zachowującej się wobec mnie w sposób niesprawiedliwy i nieprzyjemny. Jeśli zwykła znajomość elementów psychologii nie wystarcza, psychologia głębi może pomóc mi zrozumieć tego człowieka, nie potępić go. W tym sensie stwierdzić można, że nauki psychologiczne wprowadzają pewne odprężenie w zwykłych stosunkach codziennych, a tam, gdzie miłości bliźniego brak, mogą nawet zapobiec wielu niesprawiedliwościom i trudnościom współżycia, i w ten sposób brak ten złagodzić".

Trzecie ważne pytanie ze styku psychologii z chrześcijaństwem, które porusza G. L. Vogel, to bardzo często dziś dyskutowana sprawa

winy i ekspiacji. Stara maksyma mówi, że „wszystko zrozumieć to wszystko wybaczyć", i istotnie z chwilą, gdy mamy względnie jasny obraz łańcucha uwarunkowań, które doprowadziły do jakiegoś czynu lub postawy, skłonni jesteśmy postawić znak równania między „zrozumiałością" a „niewinnością". Rozpowszechnienie się psychoterapii i poradnictwa psychologicznego skłonność tę pogłębia. Dzieje się tak częściowo z przyczyn obiektywnych: proces psychoterapeutyczny jako taki musi — do pewnego punktu w każdym razie — unikać sądów wartościujących, gdyż w przeciwnym razie mija się z celem, którym jest zwalczenie oporów emocjonalnych pacjenta i dopomożenie mu w „spojrzeniu w twarz" logice swych prawdziwych motywacji i prawdziwych przebiegów psychologicznych. Nawet zresztą potoczne doświadczenie uczy, że o pomoc w „rozeznaniu się w samym sobie" zwracamy się najchętniej do ludzi, „którzy się nie gorszą", czyli mają postawę raczej neutralnie analityczną niż moralizatorską, i choć wybór taki ma też może głębsze podstawy (moralizatorstwo, wbrew wszelkim pozorom, nie płynie zwykle z życzliwości, lecz z chęci zadokumentowania własnej wyższości), to „techniczne" po prostu walory przyjaźni „neutralnej" nie są tu zapewne bez znaczenia.

Psychologiczna obiektywizacja, która bywa w niektórych fazach konieczna, nie wyklucza jednak z zasady sądów moralnych i jej celem winno właśnie być uzdolnienie do nich, jeśli przyjmiemy, że zmierza do przywrócenia człowiekowi używalności człowieczeństwa pełnego i świadomego.

„Rozgrzeszenie przez eksplikację", szczególnie z win wobec Boga, bywa też jednak czasem celem terapii. Dzieje się tak, gdy psychoterapeuta bądź uważa całą religię, a więc też winę wobec Boga, za chorobotwórczą iluzję, bądź też dąży po prostu do uspokojenia pacjenta i nie chce pozostawić w nim uczucia, że po gruntownej, naukowej eksplikacji genezy jego postaw i czynników, miałoby jeszcze zostać coś do „przepracowania" i załatwienia. Z tymi stanowiskami właśnie polemizuje G. L. Vogel, starając się wykazać, że nie tylko z punktu widzenia wiary chrześcijańskiej, ale też samej efektywności terapii, ignorowanie religijnych powiązań wewnętrznych i wymagającej ekspiacji winy wobec Boga — jest nielogiczne i niecelowe.

„Ktokolwiek chce naprawdę pomóc bliźniemu w jego kłopotach wewnętrznych, nie może nie brać pod uwagę stosunku duszy do Boga... Jeśli więc nastąpił jakiś czyn, który był przekroczeniem Jego przykazania, nie jest rzeczą ani prawem psychoterapeuty likwidować ten fakt przez eksplikację. Eksplikacja taka może się bardzo przydać, lecz akt ekspiacji, akt pojednania z Bogiem, pozostaje do wykonania i nie można powiedzieć „teraz, gdy rozumiesz, jak doszło do twego postępku, wszystko jest już w porządku, możesz całkiem się uspokoić". Tak nie może powiedzieć nigdy żaden człowiek, choćby wiedział bardzo dużo o oko-

licznościach czynu, które wydają się łagodzące. Tylko Bóg bowiem widzi nas na wskroś i On tylko może wybaczyć to, co jest przekroczeniem Jego Prawa. Czyni to też nieustannie w Sakramencie Pokuty.

Tymczasem właśnie tu leży wielka pokusa psychoterapii: próbować nie tylko leczyć równowagę wewnętrzną, lecz też zbawiać duszę na własną rękę. Bardzo wielu psychoterapeutów, dawniejszych i współczesnych, ma bardzo ostrą świadomość granic swych możliwości. Są jednak i tacy, którzy sądzą, że nie ma winy, której nie umieliby wyeksplikować i wymazać bez śladu.

Psychoanalityk, który nie bierze w ogóle pod uwagę istnienia stosunku duszy do Boga i stara się unicestwiać winę przez jej wyjaśnienie, osiąga naturalnie w większości wypadków to, co jest jego doraźnym celem: odprężenie i uspokojenie pacjenta. Ale rozwiązanie takie nie jest »odkupieniem« i spokój bywa zwykle powierzchowny. Ponieważ poczucie winy jest przez lekarza tylko zrepresjonowane, pozostaje ono w człowieku, i pewnego dnia okazuje się silniejsze. Utajone pragnienie ekspiacji przekształca się nieraz po jakimś czasie w charakterystyczne nerwice lękowe i depresje autodestrukcyjne, które są w istocie wymierzaniem kary samemu sobie.

To samo zjawisko obserwujemy zresztą w procesie wychowawczym. Dziecko, któremu pozwala się na wszelkie wybryki, duże i małe, staje się równie trudne jak dziecko zbyt surowo karane. Ostatnio byliśmy świadkami reakcji na styl wychowawczy epoki zbyt zdyscyplinowanej, w której pedagogikę zastępowała tresura i przymus. Reakcja ta, żądanie zrozumienia dziecka i traktowania go z miłością, jest w zasadzie słuszna, lecz próby oszczędzania wszelkiej w ogóle przykrości są przesadą w odwrotnym kierunku. Świadomość dziecięca umie doskonale rozpoznać, kiedy należy się ekspiacyjna kara, podporządkowuje się jej chętnie i uczucie odprężenia i wyzwolenia, które potem następuje, jest całkiem widoczne i czytelne. Nic dziwnego, gdyż dopiero wtedy w poczuciu dziecka »wszystko jest znowu w porządku«. Jeśli jednak nie wymaga się odpokutowania winy, jeśli się wszystko zawsze przebacza, powoduje się proces represjonowania, analogiczny do tego, który występuje przy systemie zbyt surowych kar. W duszy dziecka pozostaje coś nierozwiązanego, niezałatwionego do reszty. I podobnie jak po karach zbyt surowych dziecko samo sobie daje »odszkodowanie«, w postaci nie kontrolowanych wybryków, po nie ukaranej winie występuje proces »samosądu na sobie«, wymierzanie sobie kary samemu. Dziecko staje się pedantyczne, »robi komedie«, upiera się przy sprawianiu sobie samemu przykrości lub też prowokuje dorosłych, by mu je robili, zamyka się w sobie i zdradza szereg innych, niezrozumiałych dla otoczenia anomalii w zachowaniach. Każda kara, nieproporcjonalna do winy, bez względu na to czy jest za mała, czy za duża, daje więc skutki złe, i nie można leczyć człowieka nie biorąc pod

uwagę tego faktu. Dlatego jest tak ważne dla samej nawet praktycznej sprawności psychoterapii, by psychoterapeuta liczył się z życiem religijnym pacjenta.

W samej zresztą naturze higieny psychicznej czy też właściwej współpracy z psychoterapeutą, leży postulat pewnej odwagi w podjęciu — jeśli nie winy, to w każdym razie faktu własnej słabości, ograniczeń, „niewydolności", słowem „kondycji ludzkiej", która jest zawsze kondycją niesprostania. Bardzo dobrze ilustruje to podany przez G. L. Vogela opis typowej choroby naszych czasów: „stressu".

„Ileż razy spotykamy w życiu codziennym agresywność, brutalność, kłótliwość, które są symptomami przeciążenia stanowiskiem czy obowiązkami »nad stan«! Ileż razy spotykamy dzieci przeciążone przez ambitnych rodziców!... Zainteresowany nie rozumie genezy swych trudności, gdyż afektywne zaślepienie nie pozwala mu przyjąć do wiadomości, że u ich dna leży słabość, do której nie chciał się przyznać i którą zrepresjonował. Tam, gdzie wystąpił stress, musiało istnieć obniżenie wydajności. I nie jest ważne, czy było ono słabością tylko względną (spowodowaną wymaganiami obiektywnie zbyt dużymi), czy też prawdziwą (niedostateczna sprawność intelektualna). W obu wypadkach, nie chcąc się przyznać do słabości, ludzie represjonują ją. A »to, co zrepresjonowane, nie ginie«."

oprac. *am.*

ZAPISKI NA MARGINESACH

Po śmierci Kennedy'ego, dwa listy od dwojga przyjaciół amerykańskich (którzy zresztą nie znają się wzajemnie: on jest nauczycielem w Bostonie, jego listy cytuję najpierw, ona „przy mężu" — z zawodu kreślarka — w Nowym Jorku). Nie będzie niedyskrecją, jeśli przytoczę fragmenty obu listów.

„Ludzie zaczynają emocjonalnie wygrzebywać się z wydarzeń tamtych dni i próbują zorientować się, gdzie właściwie stoimy. Myślę, że Johnson będzie przyzwoitym prezydentem. Choć mówi texaskim akcentem, nosi cowbojskie kapelusze i przyjaźni się z milionerami od nafty, jest niezwykle sprawnym politykiem, umiał odciąć się od wieloletnich związków na Południu, by poprzeć prawa Murzynów, umiał poprzeć sensowne stosunki z ONZ i z Chruszczowem, kto wie nawet czy nie zdoła w praktyce uzyskać więcej niż Kennedy, chociaż ma mniej ducha *leadershipu*. Strata — to ten właśnie rys tężyzny, energii, młodości. Zamiast zwykłego poczucia, że rządzą starzy, za których błędy muszą płacić młodzi — radość posługiwania się władzą, mimo wszystkich rozczarowań, jakim trzeba stawiać czoło — to była nadzwyczajna zmiana po drzemce czasów Eisenhowera. Jeśli Johnson dobrze się zapowiada, to m. in. dlatego, że wstępuje w ślady Kennedy'ego, który

ustanowił wysoki standard. Po Eisenhowerze nie byłoby powodu się wysilać.

Cały weekend pełen był wieści i obchodów. Fakty gubiły się w słowach — a szczęśliwy naród amerykański mógł oglądać na telewizyjnych ekranach mordowanego mordercę. Może największym wydarzeniem było zachowanie się Jacqueline jako tragicznej królowej. Widzieliśmy kobietę, występującą jako wdowa po swym mężu i zarazem wdowa po prezydencie — w sposób, który uznała za właściwy, nie zaś w sposób, jaki by mógł zaplanować zespół ekspertów od *public relations*. Do takiego połączenia piękności, cierpienia i godności doprawdy nie jesteśmy przyzwyczajeni.

Z początku bałem się, że biografia Oswalda — to że próbował zostać obywatelem ZSRR i że popiera Fidela Castro — może wywołać bardzo niebezpieczną falę antylewicowego »polowania na czarownice«. Ale fakt, że morderstwo popełniono w Dallas, które jest przeżartym do gruntu ośrodkiem »grup nienawiści«, na ogół skrajnie prawicowych, ten fakt przyczynił się do reakcji dosyć roztropnej — winę składa się raczej na patologiczną nienawiść, nie na opinie polityczne. Ta jakaś bezprzedmiotowa, nerwicowa nienawiść jest rysem bardziej może amerykańskim niż europejskim, zatem nie sądzę, aby europejskie próby dostrzeżenia w tym morderstwie i kontrmorderstwie intrygi politycznej pasowały do faktów."

Teraz drugi list:

„Nie ma słów, żeby wyrazić, jaka to straszna tragedia. Bardzo trudno, właściwie niesposób powiedzieć, kto czy co za tym wszystkim stoi, wiadomości są tak sprzeczne i tyle pogłosek w prasie europejskiej, które tu w ogóle się nie pojawiają. Mnie się zdaje, że jeśli nie można udowodnić spisku, to jest dosyć obojętne, czy zbrodnię popełniono z lewa czy z prawa. Dziś mówi się, że obaj ludzie (Oswald i Ruby) działali niezależnie od siebie i że nie ma dowodów na związki między nimi.

Prawdziwy, ciężki problem to moim zdaniem bezprawie, które tutaj rośnie wskutek pewnych okoliczności. Ci południowcy, którzy wrzucili bombę do kościoła i zabili dzieci, którzy strzałem w plecy zamordowali Eversa, którzy spalili podobiznę Kennedy'ego itd., ci ludzie nigdy nie zostali należycie ukarani, a jeśli nawet tak, to w każdym razie ten fakt zaklajstrowano i w gruncie rzeczy przemilczano. Myślę, że zrobiono tak ze względów politycznych, bo sytuacja jest tak naładowana dynamitem, że obawiano się jeszcze gorszych aktów gwałtu. Ale naturalnie napięcie rosło wraz z każdą zbrodnią, szaleńcy rozzuchwalali się coraz bardziej. W dniu morderstwa gazety w Dallas miały całostronicowe ogłoszenia »Kennedy go home«, »Nie chcemy cię tutaj« i tak dalej. Krążyły jego fotografie z podpisem »Ścigany za zdradę«. To okropne i tragiczne. Gdyby wytoczyć sprawę ludziom, którzy miesiąc

wcześniej pluli na Stevensona, gdyby ją wytoczyć autorom tych oszczerstw na Kennedy'ego, gdyby prawo było weszło w życie, może byłoby się tego wszystkiego uniknęło — a może i nie. W każdym razie dopuszczano, by kampanie nienawiści rozwijały się bez przeszkód — w im:ę wolności słowa i wolności prasy: w takim klimacie szaleniec nie zna granic.

Niesposób doprawdy ocenić sytuację. Cały system zależy przecież od bardzo delikatnej równowagi — ludzie muszą szanować prawo i odpowiadać przed wybranymi przez siebie funkcjonariuszami. Kiedy się im pozwala kpić z autorytetu, pluć na przedstawicieli swego kraju i zniesławiać prezydenta kraju, tracą poczucie prawa, jak dzieci. Ale z drugiej strony nie można odbierać prawa do krytykowania rządu i wyrażania niezadowolenia. Bóg jeden wie, jak przeszkodzić takim nieszczęściom.

Na pewno winna jest policja z Dallas, a także prasa, która zawsze wciska się wszędzie, rozgłasza wszystko i zbija pieniądze na sensacji. A jednak — znów to samo: gwarantuje się nam wolność prasy... Więc właściwie co robić? Jeśli prasa jest nieodpowiedzialna — a wydaje mi się, że obok policji prasa ma wobec publiczności największą odpowiedzialność — wówczas wszystko narażone jest na niebezpieczeństwo. W gazetach pełno jest zbrodni i gwałtu — kto wie, ilu ludzi, którzy by nigdy sami nie obmyślili przestępstwa, uczy się i naśladuje to, o czym co dzień czytają w gazetach.

Boję się, że niewiele to ma sensu, ale trudno wszystko razem rozplątać. To był taki cios dla nas, że o niczym innym się nie mówi i wszyscy mają łzy w oczach. Cokolwiek się myśli o polityce Kennedy'ego (moim zdaniem to była jedyna sensowna polityka, jedyna która wzniosła się ponad prowincjonalizm i patrzyła z perspektywy historycznej, brała pod uwagę sytuację całego świata), był on symbolem naszego czasu. Mocny, nieustraszony, inteligentny i UCZCIWY. Nie masz pojęcia, jak czuje się na każdym kroku tę stratę. Wymagał wiele od każdego i każdy robił więcej, niż mu się zdawało, że potrafi. Nie oszczędzał się i nie robił pobożnych min dla publiczności. Nie potrafię sobie wyobrazić, co będzie — myślę, że trzeba się modlić, by ta w zasadzie prowincjonalna osobistość, którą mamy teraz, umiała niespodziewanie wznieść się wysoko i jakoś pociągnąć, a nie zaplątać kraju tak, jak to robił Ike. Tak było miło — być dumnym, że się jest Amerykanką i być dumnym z człowieka, który stoi na czele kraju (wyobrażam sobie, że Francuz może być dumny z de Gaulle'a nawet jeśli się z nim nie zgadza). Modlę się, żeby to trwało..."

*

Z okazji pobytu Steinbecka w Polsce i rozmowy z nim, zaglądam do monografii o nim pióra Peter Lisca, *The Wide World of John Steinbeck*. Jakiż to pracowity człowiek: pierwszą powieść, jaką udało mu

się wydać (*The Cup of Gold*), przerabiał sześć razy, a przedtem napisał trzy inne powieści, które druku nie ujrzały. Pierwsza książka, na której Steinbeck trochę zarobił i która przyniosła mu pewien rozgłosik, to *Tortilla Flat* (czwarta wydana przezeń książka, w sześć lat po debiucie). Zabawna jest kariera filmowa *Tortilla Flat:* Paramount kupił prawa do niej za cztery tysiące dolarów; kilka lat potem wyleciał z posady kierownik literacki tej wytwórni m. in. za to, że lokował pieniądze w pozycjach tak bezwartościowych, jak książczyna Steinbecka. Kierownik ów odkupił wówczas dla siebie prawa do *Tortilla Flat* za te same cztery tysiące i po kilku dalszych latach sprzedał je wytwórni Metro Goldwyn Meyer za marne dziewięćdziesiąt tysięcy. Skąd taki skok? Po prostu Steinbeck stał się sławny, bo wydał *Grona gniewu*, które narobiły masę szumu nie tyle jako arcydzieło literackie, ile jako wstrząsający dokument społeczny (podobnie jak w swoim czasie *Chata Wuja Toma*).

Inne — obok pracowitości i namiętnego poczucia odpowiedzialności społecznej (odziedziczonego może jeszcze po tych nauczycielach i kaznodziejach, którzy byli duchowymi przywódcami pionierów, jadących na dziki zachód) — cechy Steinbecka, które wydają mi się dość typowe dla literatury amerykańskiej. — On wcale nie jest taki znowu „naturszczyk", taki robotnik rolny pisujący w wolnych chwilach, jak się wydaje, podobnie jak Faulkner nie był takim znowu gentelman--farmerem ani Hemingway takim bokserem i niedoszłym torreadorem. Ci ludzie masę czytają, Steinbeck poznał pracę na fermie w czasie studiów uniwersyteckich (dosyć to normalne, że amerykańscy studenci w czasie wakacji zarabiają pracą fizyczną na studia), jego ojciec był właścicielem młyna a matka nauczycielką, Steinbeck od dzieciństwa opychał się lekturą — Walter Scott, Zane Grey, Curwood, London, Stevenson, ale także książki, „które były dla mnie realniejsze — powiada — od własnych moich przeżyć": Dostojewski, *Pani Bovary*, Milton, *Morte d'Arthur* (czytał ją w wersji Caxtona gdy miał dziewięć lat), no i naturalnie Biblia, Biblia i jeszcze raz Biblia, którą kraje protestanckie znają o tyle lepiej od krajów katolickich...

Ale asymilacja (lub raczej przeszczepienie) tego europejskiego spadku kulturalnego trochę jest naiwna, pełna świeżości i zarazem patosu. Steinbeck, jak tylu innych amerykańskich pisarzy, lubuje się w alegorii literackiej: jego *The Cup of Gold* niby jest awanturą piracką z XVII wieku, w istocie to ledwo zakamuflowana alegoria faustowska; ileż alegoryczno-symbolicznych ujęć w *Gronach gniewu*, co dopiero mówić o historii Kaina i Abla w *Na wschód od Edenu* albo o nowelach (takich jak *Ucieczka*, gdzie alegoria pogoni, dojrzewania, świadomego wychodzenia naprzeciw śmierci przerasta wszelkie realistyczne prawdopodobieństwo); nawet *Tortilla Flat* wzoruje się pod wieloma względami na baśniach arturowych. Alegoryczny biały wielo-

ryb Melville'a ma w literaturze Stanów progeniturę ogromną. Widzę też mnóstwo pokrewieństw dla Steinbecka w tej jego namiętności asymilacyjnej, w poczuciu nieomal misji asymilacyjno-dydaktycznej: tak Thoreau, piewca życia na łonie natury, przekłada dla Amerykanów Ajschylosa, Pindara, Anakreonta; Whitman — piewca prerii i bizonów — wczytuje się namiętnie w Homera i Dantego; Marc Twain pisze przez dwanaście lat książkę o Joannie d'Arc itd., itp.

Wracając do znajomości opisywanych środowisk: choć Steinbeck nie był z nimi tak znów integralnie związany, jakby się mogło zdawać, to jednak znał je doskonale — owe zwłaszcza środowisko proletariatu rolnego — trochę tak, jak reporter wysokiej klasy poznaje grupę społeczną, wchodząc w nią na czas jakiś i dzieląc jej losy. Ten związek z dziennikarstwem, to znowu typowo amerykańskie: Franklin, Emerson, Poe, Lowell, Whitman, Twain, London, Hemingway, Faulkner — iluż jeszcze — wszyscy oni byli dziennikarzami w swoim czasie, charakterystycznie ich to uformowało. Bardzo mi się podoba, że kiedy „Life" zaproponował Steinbeckowi wielki reportaż ze środowisk, w jakich rozgrywają się *Grona gniewu*, Steinbeck reportaż posłał, ale nie wziął pieniędzy: „Nie mogę robić forsy na tych ludziach — napisał. — Ich cierpienie jest zbyt wielkie, żebym mógł zeń ciągnąć zyski."

Jeszcze i o sentymentalizmie Steinbecka warto by wspomnieć — znowu (wiele razy, kiedy zastanawiam się nad tym pisarzem) przychodzi mi na myśl Żeromski: mówił mi ktoś, kto chadzał z nim do kina, że na najgłupszej amerykańskiej szmirze Żeromski ronił łzy rzęsiste.

Na koniec o filozofii życiowej Steinbecka. Miał on serdecznego przyjaciela, tego „Doc'a", któremu zadedykował *Uliczkę nadbrzeżną* i którego w niej opisał: był nim Ed Ricketts, biolog, zmarły w roku 1948. Piękna ich, męska przyjaźń znajduje podobno odbicie w wielu książkach Steinbecka: Danny i Pilon (w *Tortilla Flat*), George i Lennie (w *Myszach i ludziach*), Tom i Casy (w *Gronach gniewu*), Doc i Mac (w *Uliczce nadbrzeżnej*): wciąż u Steinbecka powraca para wiernych przyjaciół, Orestes i Pylades, czy raczej on sam i Ricketts. Od czasu śmierci Rickettsa Steinbeck napisał dwie tylko głośniejsze książki: *Na wschód od Edenu* (1952) i *The Winter of our Discontent* (1962), po której dostał Nobla. Dawne dzieła Steinbecka podobno Ricketts (poznali się w roku 1930) zawsze czytał w brulionie, krytykował, radził... Po wspólnej wędrówce statkiem naukowym obaj napisali książkę pt. *The Sea of Cortez* (1941), która zawiera ich wspólne *credo*. Cytujmy.

»W człowieku istnieje dziwna jakaś dwoistość, która prowadzi do etycznego paradoksu. Dobro, to dla nas zawsze mądrość, tolerancja, życzliwość, szlachetność, pokora; a takie cechy, jak okrucieństwo, łapczywość, samolubstwo, bezwzględność i agresywność powszechnie uwa-

ża się za cechy złe. Tymczasem w strukturze naszego społeczeństwa tak zwane (i tak oceniane) cechy dobre stanowią niezmiennie współczynnik porażki, podczas gdy cechy złe są kamieniem węgielnym powodzenia... Zatem człowiek w swoim myśleniu czy marzeniu podziwia wędrówkę ku wygaśnięciu, lecz w bezmyślnym reagowaniu na bodźce, które nim kierują, pragnie dalej żyć..." Może więc gatunek ludzki „jeszcze nie zakrzepł, wciąż jeszcze się staje: fizyczna jego pamięć wiąże go z przeszłością pełną walk o przetrwanie, lecz przyszłość jego wyznaczona jest przez niespokojną myśl, przez świadomość... Ale czemuż boimy się myśleć o rodzaju ludzkim jako o rodzaju? Czy przeraża nas to, co wówczas ujrzymy? Czy zbytnio ucierpi nasza miłość własna, czy obraz Boga okaże się tylko maską? Może się to stać tylko częściowo: bo gdybyśmy umieli oderwać się od wyobrażenia zacnego, brodatego dyktatora międzygwiezdnego, możebyśmy odkryli, że sami jesteśmy podobiznami jego królestwa — oczy nasze to mgławice, wszechświaty w komórkach naszych ciał... Rodzaje są tylko przecinkami w zdaniu, każdy rodzaj jest jednocześnie szczytem i podstawą piramidy... Grupy stapiają się w grupy ekologiczne, aż do czasu kiedy to, co znamy jako życie, spotka się i wpłynie w to, o czym myślimy jako o nie-życiu... Wszystkie rzeczy są jedną rzeczą, ta jedna rzecz jest wszystkim — plankton, migotliwa fosforyzacja morza, wirujące planety i coraz szerszy wszechświat — całość związana elastyczną nicią czasu..."

O stadzie rybek: „To wielkie zwierzę, jakim jest stado, ma jak gdyby własną naturę, popędy i cele. Jest czymś więcej, czymś innym, niż tylko sumą jednostek... Gdybyśmy obserwowali siebie podobnie, jak obserwujemy rybki czy kraby, musielibyśmy powiedzieć: oto kliniczny rys *homo sapiens*: grupy jednostek wpadają okresowo w gorączkową nerwowość, która powoduje, że jednostka niszczy nie tylko swój własny rodzaj, ale także dzieła przez ten rodzaj stworzone... Zbyt silnie zintegrowanemu systemowi społecznemu grozi to niebezpieczeństwo, że usunięcie jednego elementu może popsuć całość. Patrzcie na niezdarny, anarchiczny system Stanów Zjednoczonych, na głupotę niektórych naszych prawodawców, na gwałtowność reakcji, na niezdolność do szybkich zmian. W systemie zbytnio zintegrowanym zniszczenie 25 czołowych osobistości mogłoby zachwiać całością. My tymczasem moglibyśmy stracić Kongres, prezydenta i sztab główny — i niewiele by z tego wynikło. Jechalibyśmy dalej. Kto wie nawet, czyby nam się to nie przydało." Te ostatnie zdania o niebezpieczeństwie nadmiernej integracji społecznej i dobrodziejstwach indywidualizmu dopisał Steinbeck — o ile dobrze rozumiem — do drugiego wydania fragmentów *Sea of Cortez*, w roku 1951. Trochę mu się zatem odmieniło stadne patrzenie na ludzkość. Ważniejszym znacznie symptomem jego przemyśleń i rewizji w tym względzie są fragmenty jego dziennika,

A właściwie zaczęło się o pokolenie wcześniej, od owego francuskiego emigranta, Piotra Samuela Du Pont de Nemours (podobno był on synem zegarmistrza), który po trzech miesiącach burzliwej żeglugi dobił wraz z rodziną do wybrzeży amerykańskich w poszukiwaniu fortuny. Zaprzyjaźnił się z Jeffersonem i dzielił z nim — o ironio dalszych dziejów tej rodziny — przekonanie, że podstawą dobrobytu Stanów Zjednoczonych winno być rolnictwo.

Tu doszliśmy wreszcie do „sprawy polskiej". Bo ów Piotr Samuel Du Pont de Nemours, ojciec Eleutera Ireneusza i prapradziad zmarłego ostatnio Ireneusza, nie jest osobą całkiem nam nieznaną. Kiedy w roku 1792 fala Rewolucji wtargnęła do ogrodów tuileryjskich, oficerek bodajże Gwardii Narodowej, Piotr Samuel, odważnie bronił króla. „Ach, panie Dupont — zawołał Ludwik XVI — zawsze jest pan tam, gdzie pana potrzeba".

Znacznie jednak większy tytuł do sławy daje „panu Dupont" obrona innego króla. Mianowicie w roku 1810 Instytut Francuski przyznał pośmiertnie nagrodę „za najlepszą pracę historyczną" książce Rulhière'a *Histoire de l'anarchie en Pologne*. Dlaczego właśnie wtedy Napoleon kazał uwieńczyć ten paszkwil na Stanisława Augusta (a także na Rosję) to już kwestia jego polityki. Ale wokół nagrodzonego dzieła rozpętał się piękny turniej oratorski, w którym wziął również udział przebywający wówczas we Francji Piotr Samuel Du Pont de Nemours, zabierając głos na trzech posiedzeniach Instytutu i z ogniem broniąc pamięci ostatniego króla Polski.

Du Pont był u nas niedługo, jako sekretarz Komisji Edukacyjnej. Mimo że ściągnęli go do Polski ludzie nieprzychylnie nastawieni do Stanisława Augusta, ten podbił go zupełnie: Piotr Samuel wspomina pobyt w Polsce nie bez goryczy, ale o królu mówi z entuzjazmem. Toteż dla niego dzieło Rulhière'a to nie żadna praca naukowa, tylko marny romans historyczny. „Czuję się w obowiązku — woła Du Pont — oddać sprawiedliwość pamięci Stanisława Augusta, jego patriotyzmowi, pożytecznym prawom, które wujowie jego i on sam chcieli nadać Polsce i które byłyby ją uratowały." Polityka króla — mówi dalej Du Pont — była i rozsądna, i odważna. Cóż mogła zrobić wówczas Polska, jak nie przyjąć protektorat rosyjski i starać się w tych trudnych warunkach przeprowadzić reformy wewnętrzne? Kiedy ślepy patriotyzm Konfederatów Barskich (wysławia ich Rulhière), tak korzystny dla polityki pruskiej, doprowadził nieuchronnie do pierwszego rozbioru, kiedy już nie było wyjścia — król postanowił za cenę tych straconych już ziem zdobyć „nadzieję i możność ustanowienia rządu dla ziem pozostałych". Należało teraz wykorzystać tę szansę z wielką roztropnością. Ale naród niecierpliwie strząsał jarzmo. Du Pont cytuje słowa Stanisława Augusta o twórcach Trzeciego Maja: „Ci nieszczęśni ludzie nie chcą w zapalczywości swojej pojąć, że jeśli zrywać zielone owoce, przepada owo-

cobranie..." Król uważał, że Konstytucja, tak droga jego sercu, winna była dojrzewać co najmniej dwa lata dłużej. Ulegając jednak powszechnemu entuzjazmowi wziął za nią odpowiedzialność i udał, że wierzy w wartość sojuszu z Prusami...

Po nowej klęsce, po Targowicy, trzeba było pertraktować: tylko król miał dostateczny autorytet i zarazem dość siły, by podjąć ten ciężki obowiązek. „Uznał, że jedyne zadanie, jakie mu jeszcze zostało to zmniejszyć rozlew krwi choćby kosztem własnej swojej reputacji. Gorzka to ofiara. Król poświęcał się za swój naród a naród przez chwilę myślał, że król go zdradza". Czy tylko przez chwilę? „Czasami, aby ustrzec ich od posunięć nieopatrznych, król ujawniał dalekosiężne swoje poglądy przed tymi Polakami, nawet swymi wrogami, dla których żywił szacunek. Kiedy następnie widzieli, że się do nich nie przyłącza, oskarżali go o dwulicowość i perfidię. Jeszcze i ten ból musiał przeżyć." Du Pont powołuje się tu na długie, nocne rozmowy swoje z królem i kończy takim okrzykiem z głębi serca: „Anarchia w Polsce miała dwie, jakże przejmujące ofiary: największą z nich jest Polska sama, najbardziej żałosną — Stanisław August Poniatowski".

Tak wystąpił w sprawie polskiej ojciec „E. I. Du Pont de Nemours and Company", spółki ufundowanej na prochu strzelniczym i dynamicie. Genealogię jego potomków opisałem na podstawie książki Gunthera *Inside USA*, o nim zaś samym dowiedziałem się głównie ze wspaniałego dzieła Jean Fabre'a, *Stanislas-Auguste Poniatowski et le siècle des lumières.*

*

Maurice Garçon *de l'Académie française*, wyborny prawnik, opisuje w „Mondzie" — à propos śledztwa w Dallas — organizację bandytyzmu w Stanach Zjednoczonych. Włos się jeży. Pan Garçon opiera się głównie na dwóch książkach, dyrektora policji federalnej Edgara Hoovera (1939) i senatora Kefauvera (1951), przewodniczącego komisji do badania zbrodni w USA. „Przestępcy tworzą w Stanach stowarzyszenia bardzo rozgałęzione, mające własne prawa i własną hierarchię i cieszące się niekiedy poparciem tak potężnym, że długo mogą szachować władze... Pamiętamy, że Al Capone zainstalował swoje biura na trzech piętrach wielkiej kamienicy a stosunki miał takie, że wydawał bankiety na cześć władz policyjnych, polityków i nawet sędziów. Z czasem przestępcy zorganizowali się niemal administracyjnie, w skali całego kraju. Nauczyli się często drwić z policji federalnej, popełniając jedynie przestępstwa z zakresu policji lokalnej, wśród której łatwiej wyrobić sobie stosunki. Nauczyli się też, jak potężną siłę ma karta wyborcza. Powiada Hoover: *Dzieje wszystkich niebezpiecznych przestępców, którymi zajmowała się w ostatnich latach FBI, wykazują, że pozostawali oni zawsze w serdecznych i bliskich stosunkach z zawodowymi politykami.* Kefauver ze swej strony opowiada o groźnym

złoczyńcy nowojorskim, Adonisie, który prowadził restauracyjkę, gdzie umizgali się do niego liczni politycy, aby uzyskać pomoc i pieniądze na wybory. O dawnym burmistrzu Nowego Jorku, który później został ambasadorem USA w Meksyku, O'Dwyerze, Kefauver pisze tak: *Nie przedsiębrał żadnych skutecznych środków przeciw grubym rybom w dziedzinie handlu narkotykami i przemytu ani przeciw różnym bandom, które roiły się po mieście. Można nawet stwierdzić, że cała jego działalność tylko przeszkadzała najlepiej zapowiadającym się śledztwom. Bronił ludzi podejrzanych, a ilekroć zwracano jego uwagę na zorganizowaną przestępczość, odmawiał dostrzeżenia tego, co wprost biło w oczy...* Kiedy organa sprawiedliwości próbują interweniować, spotykają na swej drodze niezwyciężone przeszkody, często wzniesione przez skorumpowaną policję lokalną. Komisja senacka odkryła, że w Saratodze fundusze z nielegalnych domów gry przewożone były do banku przez auta policyjne. Gdzie indziej pewien szeryf przyznał się, że wybory załatwili mu przestępcy, a tłumacząc się powiedział tylko: co chcecie, głosowanie to głosowanie. Jednocześnie skorumpowani adwokaci wchodzą w spółki ze złoczyńcami. Niesposób znaleźć świadków, bo ludzie boją się morderców. Komisja kierowana przez Kefauvera ujawniła istnienie agencji *Murder and Company*, która za odpowiednią opłatą podejmuje się zabijania. Czasem chodzi tu o porachunki między dwiema rywalizującymi ze sobą bandami: w samym Dallas np. jeden z tamtejszych gangsterów, Harold Noble, zginął dopiero po dziesięciu bezowocnych zamachach. Kiedy lokal firmy któregoś ze świadków, zeznających przed komisją senacką, został zniszczony przez bombę, komentarz jednego z policjantów brzmiał tak: to jest ostrzeżenie, żeby zamknąć gębę, jak komisja znowu będzie o coś pytać. Nie mogąc znaleźć dowodów obciążających, sądy muszą nieraz poprzestawać na stosowaniu klasycznej kary fiskalnej: najgorsi przestępcy siedzą z niewielkimi wyrokami za ukrywanie dochodów i niekiedy dalej kierują z więzienia swymi sprawami. Są sytuacje, w których wielcy przedsiębiorcy płacą stały haracz zorganizowanym bandom. Wszystkie bodaj wielkie hotele w Miami były w rękach gangsterów. Komisja Kefauvera wylicza siedemdziesiąt rodzajów przedsiębiorstw, w których niebezpieczni przestępcy mają taki czy inny udział. Oto dosłowne konkluzje komisji senackiej Kefauvera:

„1) Istnieje w Stanach Zjednoczonych w skali ogólnokrajowej syndykat zbrodni, wbrew zaprzeczeniom dziwacznej zbieraniny kryminalistów, skorumpowanych polityków, ślepych głupców i wielu innych ludzi, niewątpliwie uczciwych lecz łatwowiernych. Ten syndykat, rozciągający się na cały kraj, jest czymś w rodzaju dosyć luźnej koalicji autonomicznych, lokalnych organizacji, które pracują razem dla wzajemnego pożytku.

2) Za tymi lokalnymi bandami, które stanowią łącznie — by tak

rzec — narodowy syndykat, istnieje organizacja międzynarodowa, bardziej tajna, znana pod nazwą Mafii, tak fantastyczna, że większości Amerykanów trudno jest uwierzyć w jej istnienie.

3) Mimo że skorumpowani politycy i funkcjonariusze stanowią tylko drobną mniejszość w stosunku do setek tysięcy osób, oddających się z poświęceniem służbie publicznej, korupcja polityczna w Stanach osiągnęła jak się zdaje poziom bez precedensu.

4) Chociaż wprowadzenie w życie prawa należy w pierwszym rzędzie do władz lokalnych — wszędzie zaś występuje ten sam monotonny obraz miejscowej policji przekupionej lub biernej — to jednak wielka część odpowiedzialności za tę powszechną korupcję spada niewątpliwie na organizmy federalne."

Włos się jeży. Jak wiadomo, zbrodnia z Dallas i wydarzenia, które potem nastąpiły, w sposób tragiczny potwierdzają ten obraz; inne potwierdzenie zyskał on w sławnych zeznaniach członka Mafii, Valachiego — podobno zachwiały one potężnie syndykatem zbrodni. Dodatkowym dlań ciosem jest i to, że policja włoska nareszcie zabrała się poważnie do Mafii sycyliskiej — a jakieś zdumiewające powiązania łączą tę sędziwą organizację z amerykańskim światem przestępczym. Żałuję, że nie pamiętam wyczytanych gdzieś statystyk, które by przydały tu cyfrowej konkretności: jedno utkwiło mi w pamięci, że w Dallas popełnianych jest rocznie więcej morderstw, niż w tymże okresie czasu w całej Anglii — a Dallas wcale nie jest w Texasie miastem w tym względzie przodującym.

*

Fragmencik autobiografii — podobno znakomitej — Sartre'a, który nadal jest dla mnie postacią odstręczającą, autobiografii wydanej ostatnio pod tytułem *Les mots* (słowa, słowa...): „Zmieniłem się. Opowiem później, jakie to kwasy przeżarły moje przejrzyste i deformujące obsłonki, jak i w jaki sposób nauczyłem się przemocy i odkryłem własną brzydotę — która przez czas długi była moją zasadą negatywną, niegaszonym wapnem gdzie rozpuściło się cudowne dziecko; jakie przyczyny doprowadziły mnie do systematycznego myślenia przeciwko sobie do tego stopnia, że oczywistość danej koncepcji mierzyłem stopniem przykrości, jaką mi sprawiała. W gruzach leży złudzenie retrospektywne: męczeństwo, zbawienie, nieśmiertelność, wszystko się rozpada, cały gmach się wali; przydybałem Ducha świętego w piwnicach i wyrzuciłem go stamtąd; ateizm jest przedsięwzięciem okrutnym i długoterminowym: wydaje mi się, że doprowadziłem je do kresu. Widzę jasno, jestem rozczarowany, znam prawdziwe swoje zadanie, z pewnością zasługuję na nagrodę za postawę obywatelską; od dziesięciu mniej więcej lat jestem człowiekiem, który się budzi, uleczony z długiego, gorzkiego i słodkiego szaleństwa, który nie może się temu nadziwić i wybucha śmiechem na

wspomnienie dawnych swoich błądzeń i nie wie, co zrobić ze swym życiem."

Bardzo, bardzo uprzejmie pisze Pierre-Henri Simon, komentując ten fragment: „Niewątpliwie, Jean-Paul Sartre i Simone de Beauvoir mają dość intelektualnej tężyzny i dość moralnej szlachetności, by przezwyciężyć rozpacz. Ale nie zdobyli się — jak Gide — na ostrożność może nieco tchórzliwą, by powiedzieć dzieciom marnotrawnym, które wyciągnęli z rodzicielskich domów: *Jeśli poczułeś się słaby, dobrze zrobiłeś, żeś wrócił.* Nie mogę odegnać myśli o uczniach mniej krzepkich niż mistrzowie, uczniach którzy umrą z pragnienia wśród piasków."

*

Czytając o starych dziejach sportu, trafiam na niezwykłe sprzężenie dwóch nazwisk. Czy wiecie państwo (szkoda, że państwo nie możecie tego zobaczyć — mawiali dawniej sprawozdawcy sportowi, ale telewizja pozbawiła ich chwytu tak pożytecznego, kiedy wyczerpywało się gadatliwe natchnienie) — czy zatem wiecie państwo, kto był finalistą tenisowych mistrzostw świata w double'u panów w roku 1921? Para francuska, Alain Gerbault i Pierre Albarran. Tak, tak, ten sam Alain Gerbault, który później opływał samotnie i sławnie morza świata „w pogoni za słońcem", i ten sam Pierre Albarran, który jest twórcą francuskiej metody gry w brydża, który zwyciężał ze trzydzieści razy w różnych brydżowych turniejach... Napisał też kilka książek — wcale nie o brydżu, bo poza umiejętnościami karcianymi i tenisowymi miał jeszcze ukończone studia prawnicze i dyplom z nauk politycznych. Boję się, że dzisiejsi amatorzy... itd.

*

Nie wiem, czy Witkacy wsadził w jakiś drukowany swój utwór to zdanie, czy może już je ktoś przeczytał — jednak na wszelki wypadek, żeby ją ocalić od zapomnienia, zacytuję tu niezwykle krótką nowelkę Witkacego, znaną mi z tradycji ustnej:

Rumbor krwipnął, ochem wzdęknął, i odwantorniwszy hreczkawą blamfrondrygę, rozpajtoczył krwantampkę w machajdrzyzgi oblawontorzone.

Zabawna mogłaby być praca (może już jest taka?) o fantazyjnym słowotwórstwie w Polsce, nie tylko zawsze o słopiewniach. Kto np. wymyślił wspaniałe legionowe nazwisko, płk. Lufa-Dufny? Znam autora innego nazwiska, które może śmiało równać się z nazwiskami bohaterów Witkacego. Ów niezmiernie miły, starszy (dzisiaj) pan, kiedy miał się ongi żenić, tak bardzo przejął się podwójnym nazwiskiem narzeczonej, że aby ją w tym doścignąć, dał sobie wydrukować bilety wizytowe z nieco legionowym nazwiskiem: Rozpacz-Pępucha. Może to zresztą pisało się inaczej: np. Rosspatsch-Pempuha? W każdym razie brzmiało ładnie. Małżeństwo nie doszło do skutku.

Jacek Woźniakowski

TREŚĆ ZESZYTU

SOMMAIRE

Cena zł 12.—

